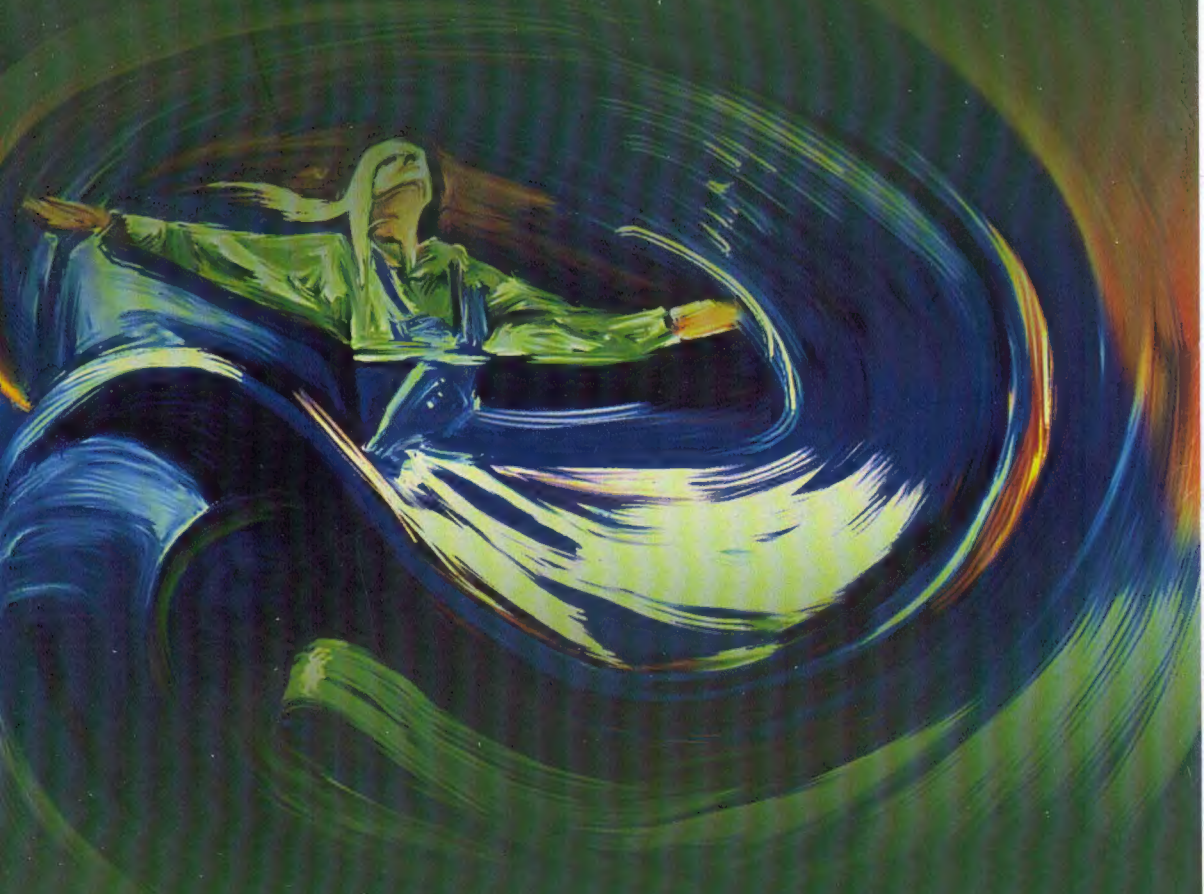


إدريس شاه



المركز القومي للترجمة

الصوفيون



ترجمة: بيومي قنديل
تقديم: هالة أحمد فؤاد

الطبعة الثانية

990/2



يكشف هذا الكتاب عن جوهر الصوفية التي يرى أنها أوسع الديانات كافة، أو كما يرى الحلاج، تلك الحقيقة الجوانية لكل الديانات الصادقة دون تفريق بين ديانة سماوية وأخرى سماوية أيضاً، أو بين ديانة سامية وأخرى غير سامية من ديانات الشرق، ومن ثم تكون الصوفية دعوة للحب بمعناه الواسع، وبخاصة حب الخالق، ليس طمعاً في جنة ولا خوفاً من نار، وحب البشر، بل وحب الرجل للمرأة التي رفعتها التقاليد الصوفية إلى منزلة عالية تقترب من التقديس، وخصوصاً عند ابن عربي الأندلسي. وكان هذا التقديس للنصف الآخر يسير ضد التيارات السائدة في العصور الوسيطة سواء في الشرق الأوسط أو أوروبا بعد أن تسيدت فيهما وعليهما ثقافة الساميين التي تقول بدونية المرأة في الباقية والفانية على حد سواء.

وفي ظل عقيدة الحب هذه يزدهر التسامح والسماحة والتآخي والإخاء والتساوي والمساواة، وفي نهاية المطاف: السلام. وبذلك يكون الهدف النهائي الذي تهدف إليه الصوفية متسقاً مع الهدف الذي يهدف إليه كل من الفن والعلم: ارتقاء النوع الإنساني.



الصوفيون

المركز القومي للترجمة
تأسس في أكتوبر ٢٠٠٦ تحت إشراف: جابر عصفور
مدير المركز: أنور مغيث

- العدد: 2 / 990
- الصوفيون
- إدريس شاه
- بيومي قنديل
- هالة أحمد فؤاد
- اللغة: الإنجليزية
- الطبعة الثانية 2015

هذه ترجمة كتاب:

The Sufis

By: Idries Shah

Copyright © The Estate of Idries Shah

Published by arrangement with The Marsh Agency Ltd.

All Rights Reserved

حقوق الترجمة والنشر بالعربية محفوظة للمركز القومي للترجمة
شارع الجبلية بالأوبرا - الجزيرة - القاهرة. ت: ٢٧٣٥٤٥٢٤ فاكس: ٢٧٣٥٤٥٥٤
El Gabalaya St. Opera House, El Gezira, Cairo.
E-mail: nctegypt@nctegypt.org Tel: 27354524 Fax: 27354554

الصوفيون

تأليف : إدريس شاه

ترجمة : بيومي قنديل

تقديم : هالة أحمد فؤاد



2015

بطاقة الفهرسة
إعداد الهيئة العامة لدار الكتب والوثائق القومية
إدارة الشؤون الفنية

شاه؛ إدريس
الصوفيون؛ تأليف: إدريس شاه؛ ترجمة: بيومي قنديل؛
تقديم: هالة أحمد فؤاد
ط ٢ - القاهرة: المركز القومي للترجمة، ٢٠١٥
٦٢٤ ص؛ ٢٤ سم
١- التصرف
٢- المتصوفون
(أ) فؤاد، هالة أحمد (مقدم)
(ب) العنوان
٢٠٧

رقم الإيداع ٢٠١٥/٨٥٠٠
الترقيم الدولي 1-92-0234-977-978-N978.I.S.B.
طبع بالهيئة العامة لشئون المطابع الأميرية

تهدف إصدارات المركز القومي للترجمة إلى تقديم الاتجاهات والمذاهب الفكرية المختلفة للقارئ العربي وتعريفه بها، والأفكار التي تتضمنها هي اجتهادات أصحابها في ثقافتهم، ولا تعبر بالضرورة عن رأى المركز.

المحتويات

7 تقديح هالة أحمد غزاد

17 مقدمة المترجم

25 تدير روبرت ديفز

45 تمهيد

51 الفصل الأول، الوضع الحالي

67 الفصل الثاني، الخلفية (أ) المسافرين والأعقاب

99 الفصل الثالث، الخلفية (ب) الفيل في الظلام

129 الفصل الرابع، نوادر الملا نصر الدين أو نكت جحا

193 الفصل الخامس، الشيخ «سعدى الشيرازى»

201 الفصل السادس، فريد الدين العطار

217 الفصل السابع، مولانا جلال الدين الرومى

247 الفصل الثامن، ابن عربى: الشيخ الأعظم

259 الفصل التاسع، الغزالى الفارسى

281 الفصل العاشر، عمر الخيام

293 الفصل الحادى عشر، اللغة السرية (أ) الفحامون

307 الفصل الثانى عشر، اللغة السرية (ب) البناعون

319 الفصل الثالث عشر، اللغة السرية (ج) حجر الفيلسوف

337 الفصل الرابع عشر، أسرار فى الغرب (أ) شعائر غربية

351 الفصل الخامس عشر، أسرار فى الغرب (ب) دائرة الفروسية

361 الفصل السادس عشر، أسرار فى الغرب (ج) رأس الحكمة

365 الفصل السابع عشر: أسرار في الغرب (د) فرانسيس الأسيسى
375 الفصل الثامن عشر: أسرار في الغرب (هـ) المذهب السرى
393 الفصل التاسع عشر: القانون الأسمى
409 الفصل العشرون: كتاب الدراويش
441 الفصل الواحد والعشرون: طريقة الدراويش
469 الفصل الثاني والعشرون: السالك بحثاً عن الحقيقة
481 الفصل الثالث والعشرون: عقيدة الحب
493 الفصل الرابع والعشرون: الكرامات والسحر
517 الفصل الخامس والعشرون: المعلم والتعليم والمتعلم
531 الفصل السادس والعشرون: الشرق الأقصى
543 تذييل رقم (١) : التفسير الباطنى للقرآن
547 تذييل رقم (٢) : السرعة
549 الشروحات :
593 الهوامش :

تقديم

هالة أحمد فؤاد

"تعرف الصوفية بنفسها أى من داخل نسقها ذاته" عبارة مهمة ولافتة يوردها مؤلف الكتاب "إدريس شاه" فى مقدمته، ولعلها العبارة المفتاح لهذا الكتاب المهم والمثير فى أن!!

لقد كُتب هذا الكتاب بروح صوفية جلية، بل إن روبرت ديفز، مقدم الكتاب، يصف المؤلف "إدريس شاه" بالمعلم الصوفى سليل النسب النبوى، وارث الأسرار الخفية من الخلفاء والجود، ناهيك عن كونه شيخاً من أكبر شيوخ الصوفية ورئيساً لإحدى طرقتهم. وينصح روبرت، الذى لا يقل حماسه للمتصوفة وطرائقهم عن مؤلف الكتاب، قراء إدريس شاه وكتابه "الصوفيون" أنه يتعين عليهم أن يكونوا مزودين بمدرجات خارج نطاق ما هو مألوف من خيال شعري وحس قوى بالشرف، وأن يكونوا قد عثروا بالفعل على السز الرئيسى!!

وبالطبع تمنحنا هذه الممارسة المعرفية، أو الكتابة من داخل النسق الصوفى، نصاً متميزاً لا يخلو من فريدة وخصوصية ورهافة شديدة الطراجة والتعقيد فى أن!! ويعى المؤلف الطبيعة الخاصة والملتبسة لنصه، وما قد تثيره من اعتراضات مدرسية أو منهجية أكاديمية، بل إنه يفتح تمهيده بعبارة لا تخلو من طبيعة دفاعية، حيث يقول: آخر الأشياء التى أقصدها من وراء كتابة هذا الكتاب أن يرى فيه أحد أنه يقف موقف العداء من المدرسية أو المنهج الأكاديمى. بل إن المؤلف يثنى على هؤلاء العلماء من الشرق أو الغرب الذين نذروا حياتهم بصورة بطولية لوضع الأدب الصوفى خلال مناهجهم الخاصة، فى متناول الجميع. وفى حالات كثيرة سجلوا بأمانة وإخلاص، تأكيد الصوفيين على أن المرء لا يستطيع أن يفهم الطريق الصوفى باللجوء إلى الذهن أو العلم العادى المسطور فى الكتب. أما أن يعجز هذا المبدأ الأساسى عن الحيولة

بينهم وبين محاولة نقل الصوفية إلى نطاق فهمهم الخاص، فهذا العجز يُعد، رغم كل شيء تحية لأمانتهم العلمية وإيمانهم بنسبهم الخاص في الاختبار. ومع ذلك، فلسوف يكون من الزائف من المنظور الصوفي ألا نؤكد أن ما من أحد يستطيع أن يُقيم الصوفية بعيداً عن نقطة معينة، اللهم إلا داخل نطاق موقف تعليمي صحيح، وهو موقف يتطلب وجود معلم صوفي بشخصه.

لقد تعمدت إيراد وجهة نظر المؤلف كاملة في هذا السياق لا لكي تتضح الصورة جلية لدى القارئ، ويتبلور منهج المعالجة المطروحة لدينا في هذا الكتاب، حيث إن هذه المسألة لن تحتاج لتوضيح أو إبراز فهي شديدة الجلاء والسطوع!! بل لعلى، أود أن أنبه القارئ، وأنبه نفسه كي لا نسقط كلانا في فخاخ هذه الكتابة الصوفية المراوغة والمثيرة للانبهار!!

لا بد أن أعترف أنني حين كُلفت بقراءة هذا الكتاب والتقديم له، شعرت بسعادة حقة، وحماسة شديدة لأنه كتاب يعالج موضوعاً في صميم تخصصي البحثي، وهو ما قد يمنحني فرصة معرفية جديدة ومثيرة على مستويات عدة. وما إن بدأت قراءة الكتاب، حتى استلبنى تماماً، ولم أستطع مقاومة الرغبة الملحة في إنجائه، رغم ضخامته، وهكذا فرغت من القراءة الأولى له في فترة وجيزة. وعندما أنهيته كنت في حالة أقرب إلى الوجد الصوفي، إن جاز لي أن أستخدم مصطلحات أهل الطريق!! ولعل أول ما يلفتنا في هذا الكتاب هو الطابع المعلوماتي الموسوعي الشامل للكتاب حيث يقدم لنا المؤلف رؤية تتسم بالإحاطة، ومشهداً ثرياً متنوعاً حول تجليات الظاهرة الصوفية، شرقاً وغرباً، وعبر الأزمنة بما قد يورث القارئ أيّاً كان نوعه تخمة معرفية من الأفكار والأسماء والعلاقات والرموز والحكايات والدلالات..... إلخ!! ورغم هذه الإحاطة والشمول المعرفي، فإن نسيج التفاصيل الصغيرة قد نسج بدقة واضحة ورفافة جلية، بل بجمال رائع، ومتعة حقة لا تلبث أن تنتقل إلى القارئ، فيجتمع والمؤلف في فضاء نصي يتسم بالتنوع والجدة ويورث طرفيه مذاقاً من اللذة المعرفية الخلاقة!! وبعيداً عن كل هذا، فإن سحراً ما، بل دهشة تحوط العين القارئة، إذ يباغتك النص بهذا الطرح الذي يمتزج فيه الوجود بالمعرفة. حينئذ تواجه الذات القارئة ذاتاً لا تكاد تنفصل موضوعياً عن ممارستها الكتابية، بل هي متورطة في نصها، تعانق

تجربتها، بل تمتزج بها امتزاجاً حنوناً حقيقياً، ولعلها تمارس كتابة العشق بوصفه قسيم الوجود الأصيل، وليس عرضاً موضوعياً من أعراضه.

إن هذه الطبيعة الخاصة والفريدة لهذا النوع من الكتابة حول الصوفية من داخل التجربة ذاتها، وبأدواتها، ووفقاً لمنطقها المختلف لا بد أن تسلب قارئها، وتوقعه في أسرها، بل تصيبه بالانبهار، للوهلة الأولى!!

ولم يكن هذا وحده هو سبب الانبهار والبهجة والوجد الذي انتابني، فحسب، بل هو الهم المنهجي الذي أعانيه بوصفي باحثة في المجال الصوفي؛ فقد ظلت سنوات عديدة منذ أن تخصصت في التصوف، وأنا أبحث عن نفمة مائتة أو مدخل خاص لهذه النصوص الجميلة المرعبة، لا رغبة في فك شفراتها الرمزية المعقدة، لكن حلمًا بإبداع نص موازن ذي طابع مرأوي لا يعكس هذه النصوص أو يحاكيها، ولكن يكشف عن نصوص أخرى متوارة ومنسربة برهافة داخل هذه النصوص!! أو يمكنني القول إن الدراسة الحية أو الفعالة، إن صح التعبير، للنصوص الصوفية ليست هي الدراسة الموضوعية التي تسعى لموضعة النص الصوفي، أو وضع معايير ضابطة وعقلانية له، وللتجربة التي يعبر عنها، ومن خارجه. خاصة، أن المفهوم الصارم شديد الضيق للأكاديمية، ودواعيها المنهجية والعقلانية المنضبطة، لا يسعى لقبولة التجربة الصوفية فحسب، بل يتعامل معها وفقاً لمنطق لا يخلو من تعالٍ معرفي، يقصدها في أغلب الأحيان خارج فضاءات الممارسة الإنسانية المعرفية ذات الطابع العقلاني والعلمي، ويديرها في إطارات اللامعقول والخيالي والخرافي ... إلخ!! ومن ثم، فإن العديد من الدراسات التي أنجزت حول التصوف لم تستطع أن تقارب التخوم الصوفية، وظلت أسيرة هذه القوالب المعرفية الجامدة بصورة ما؛ هذا من ناحية، ومن ناحية ثانية، وقع العديد من الباحثين، خاصة العرب المسلمين في مأزق ديني وأخلاقي، حيث أصبح الهم المسيطر على أغلبهم هو الدفاع عن المتصوفة، ونفى التهم الأخلاقية والدينية عنهم، والسعي المحموم لدمجهم، عبر تأويلات وتبريرات عدة داخل الإطار العقيدى والقيمي، خاصة السني، والمقبول لدى رجال الدين والمؤسسات الدينية الرسمية. وهذا الجهد في ظني لا جدوى منه، ولا طائل وراءه، ويتسم عادة بالهشاشة المعرفية والمنهجية، ويفقد التجربة الصوفية خصوصيتها وخصوصيتها وثراءها الخلاق!!

أما الدراسات التي أنجزها المستشرقون، ورغم الطابع الإبداعي الخلاق للعديد منها، خاصة دراسات الكبار من أمثال (نيكلسون، كوربان، ماسينيون، أن ماري شيميل وغيرهم) من الرعيل الأول، إلا أنها لا تخلو من ممارسات معرفية ذات طابع قمعي تمارسه الذات الباحثة على النصوص المدروسة. وتتعدد تجليات القمع البحثي لنصوص الصوفية، ما بين البحث عن المصادر الأساسية للتصوف الإسلامي، ونظريات التأثير والتأثير ذات الطابع الميكانيكي الذي يكتفى برصد نقل الأفكار وكيفيته مكانيا وزمانيا دون التوقف عند الطبيعة المعقدة لظاهرة التلاقح الثقافي بين الحضارات، وممارسات الدمج المعرفي، وأشكال الاحتواء والتناص ... إلخ. وبالطبع تنطوى هذه التصورات على نزعة مركزية حادة للفكر الغربي والحضارة الغربية، ناهيك عن المركزية العقيدية للمسيحية، وحضورها الجلي الساطع في التجربة الصوفية، كما بلور ماسينيون تجربة الحلاج الشهيد عبر مرايا نموذج الخلاص المسيحي ... إلخ. ومن المثير للانتباه حقا أن يبرز لدينا نموذجا استشرافيا نقيضا أو هذا ما يبدو للوهلة الأولى، للنموذج السابق، وهو النموذج المنبهر المسحور بالتصوف الإسلامي، وخاصة الشعر الصوفي في تجليه العربي والفارسي على حد سواء. ومن أكثر المعبرين عن هذا النموذج الباحثة الألمانية الشهيرة آن ماري شيميل في دراساتهما المتنوعة والمستفيضة حول الشعر الصوفي الفارسي، وخاصة "جلال الدين الرومي". ولا أعتقد أن هذا الانبهار الغربي بهؤلاء المتصوفة يقل قمعا عن نقيضه الباحث عن مصادر هؤلاء في الحضارة الغربية والعقيدة المسيحية، خاصة أنه قد يندرج أحيانا في إطار أكثر اتساعا حيث الانبهار الغربي بالصورة المتخيلة الفامضة للشرق الساحر الجميل الذي يصيب زواره الغربيين بالوجد، ويستلبهم في مدارات الإغواء والافتتان الطاغية!! ناهيك عما يمكن أن تنطوى عليه هذه النظرة من خيالات وتصورات تستلب النصوص الصوفية ذاتها خارج مداراتها الخاصة، وتحملها أحيانا توقعات وهواجس الباحث الغربي أسير السحر والافتتان!!

ولسنا في حاجة إلى الحديث عن الانتشار الساحق لدراسات التصوف الآن في أنحاء متفرقة من العالم الغربي، وكأنه أصبح موضة، ولعله يطرح بديلا مختلفا للعقائد الرسمية، والأصوليات الدينية، والفلسفات العقلية ... إلخ، بل لعله يشكل احتياجا شديدا الخصوصية لهذه المجتمعات!!

على أية حال، تحتاج هذه النصوص البحثية التي قدمها الباحثون الغربيون حول التصوف والمتصوفة المسلمين إلى إعادة قراءة واكتشاف لا من أجل الإدانة أو الدفاع أو إثبات الصواب والخطأ في الفهم أو التصورات والتفسيرات والأحكام، خاصة ما يتعلق منها بالعقيدة الإسلامية، بل من أجل إجراء حوار نقدي خلاق مع هذه النصوص الجادة المتميزة، إن إجراء هذه القراءة ينطوي بالدرجة الأولى على احترام جهد الآخر المينول في هذا السياق، من ناحية، كما يمنحنا الفرصة لاكتشاف مساحة مهمة من تراثنا مجدداً عبر مرايا الآخر المختلف الذي نحاوره محاوره الند والقرين، ولا نتبعه تبعية الهامش للمتن، فنفترب عبره عن تراثنا الذي هو جزء من هويتنا الأصيلة.

كانت هذه بالطبع نظرة طائر على خريطة الدراسات المتعلقة بالتصوف والمتصوفة، لكنني أستدعيها لأوضح مدى فرحتي وتأثري بهذا الكتاب الذي اخترق محظورات هذه الخريطة البحثية، وقدم لنا نصاً من داخل النسق الصوفي، وليس من خارجه.

لكن هذا الانبهار وتلك الفرحة، كانا أشبه بالفخ الذي نصبه المؤلف لقارئة المتعطش لهذا النوع من الممارسة المعرفية المتميزة في هذا المجال. وهو ما يعني أن لائحاً ما من الانتباه بدأ ينجلي داخل وعي كقارئة وباحثة أخذ ينبهني من حالة الاستلاب أو الغفلة المبهجة باللغة الصوفية. وحينما يتحرر الوعي من هذه الحالة، يبدأ في طرح الأسئلة، والالتفات لمشاكل هذا النوع من الممارسة المعرفية والكتابية.

إن الكتابة من داخل النسق الصوفي، والتي مارسها هذا المؤلف (المعلم الصوفي) قدمت لنا التجربة الصوفية بوصفها رؤيا العالم الأكثر رقياً واكتمالاً وأصاله وحقيقية على الإطلاق. أو بعبارة أخرى اندمج المؤلف اندماجاً كاملاً في التجربة، وتبنى الموقف الصوفي تبنيّاً كاملاً، ولم يمارس أى نوع من الحوار الحيوى مع تلك الرؤيا أو هذا الموقف بمكوناته المعرفية والقيمية شديدة التعقيد والالتباس. ولا يعنى كلامى هذا نوعاً من الإدانة البحثية ذات الطابع الموضوعى للكتاب أو المؤلف، حيث الحديث عن انعدام المسافة بين الباحث والموضوع، وذويان الأول في الأخير .. إلخ من هذه الاعتراضات الأكاديمية. إن ما أعنيه هنا هو أن التبنى الكامل والمنبهر للتجربة الصوفية سيوقعنا في عدة مزالق، أولاً: تعالياً مضمراً إزاء كل أنماط الوعي أو المعرفة الأخرى وإن لم

يعلن هذا صراحة، خاصة أن الموقف الصوفي عادة ما يقبل تعدد الطرق للحقيقة بوصفها تجليات متنوعة لها أو مستويات متفاوتة العمق لإدراك هذه الحقيقة ما بين الظاهر والباطن أو الجلاء والخفاء، وهي مسألة نسبية، فكل ظاهر ينطوى على باطن لا يغدو أن يصبح بدوره ظاهراً جديداً ينطوى على باطن آخر وهكذا إلى ما لا نهاية، ورغم هذا الموقف الصوفي المتسامح مع تعدد طرائق المعرفة، إلا أن انحيازاً مستوراً تنطوى عليه التجربة الصوفية، التي تتحدث يوماً عن معرفة خاصة الخاصة، والمضنون به على غير أهله!!

ثانياً: يكاد المؤلف في عبارات أسرة وذكية أن يلتقط تلك اللحظات المفصلية شديدة التعقيد والعمق التي تتلاقح فيها الثقافات وتتجاوز وتتبادل التفاعل الخلاق فيما بين بعضها البعض، فيقدم لنا مشهداً حضارياً إنسانياً رائعاً يمتد من الفصل الحادى عشر إلى آخر الكتاب تقريباً حول تلك التبادلات الشائكة والبيدية بين التصوف الإسلامى، والحضارة الغربية منذ العصور الوسيطة وحتى القرن العشرين. وقد استمتمت كثيراً بهذا الزخم من المعلومات، والطواف فى أنحاء نصوص المفكرين والأدباء والشعراء، بل الملاحظات شديدة العمق والرفاهة فى هذا السياق، ناهيك عن القدرة اللافتة على نسج العلاقات والبحث عن الأصول الخفية للأفكار والتصورات، والجماعات السرية وعقائدها المختلفة ورموزها اللغوية والرقمية والصورية المتنوعة ... إلخ. ورغم هذا الوعى الجدلى بحيوية التفاعلات الثقافية، والطرائق الخفية المعقدة لتجولات الأفكار والتصورات والعقائد والممارسات والرموز، فإن المؤلف لا يكاد يتحرر من مخيلات القداسة الصوفية، ناهيك عن لائح يومئ من طرف خفى إلى نبرة دفاعية عن الهوية الشرقية، ثم الإسلامية إزاء الآخر الغربى ومنجزه الحضارى. وتتجلى هذه النبرة فى تلك الصياغات التي تلح على أن التصوف بوصفه فكراً شرقياً، وصل إلى أعظم وأرقى وأكمل تجلياته داخل الفضاء الإسلامى (حضارياً وعقيدياً)، وهو أصل العديد من الجماعات السرية المنشقة على الكنيسة الرسمية، مثل جماعة فرسان الهيكل، والجماعات الماسونية ... إلخ، بل انه يقيم الأدلة الساطعة على تأثر القديس فرانسيس الأسيسى بهذه التيارات الإسلامية الصوفية، وخاصة الدراويش الراقصين ... إلخ. ويستمر المؤلف فى رحلته المبهرة، والتي تذكرنى بكتابات الروائى الإنجليزى

دان براون، صاحب الرواية الشهيرة "دافنشي كود"، حيث يتتبع أصول الرموز والعقائد والممارسات ويحل لنا الشفرة بعد الأخرى، مما يورث قارئه حالة من الترقب والإثارة والمتعة فى آن. وبدون الخوض فى التفاصيل لأنها متاحة للقارئ، فليقرأها ويشاركنا أنا والمؤلف والمترجم المتعة، إلا أن هذه الممارسة قد توقعنا فى شرك جديد. ففى حين ينتقد المؤلف نظرية المصادر، والتأثر والتأثير كما تبناها الباحثون الغربيون، فإنه يكاد يقع فى نفس المأزق، وكأنه يعيد إنتاج النظرية فى الاتجاه النقيض، ويستبدل مركزية بمركزية أخرى، أو يعيد إنتاج القمع فكرياً على القامع الغربى وحضارته المسيطرة!!

إن علينا كباحثين فى التراث عامة، والتصوف خاصة أن نتحرر من هذا المزلق، أو نفلت من هذا الفخ الذى صدره لنا الآخر، فأعدنا إنتاجه بإدعاء الدفاع عن أصالتنا ضد الآخر وحضارته. ورغم الوفرة الهائلة لمشاريع قراءة التراث، التى أنتجها مفكرونا، إلا أننا لم نستطع بعد أن نتحرر من هذا المزلق اللهم إلا فى بعض القراءات الجادة القليلة.

ثالثاً: الهوس الجميل بالبحث عن الأصول الخفية والقديمة للأفكار والعقائد والممارسات وهو هوس جميل ومشروع، ومثير للذهن والخيال بلا حدود. وقد مارس المؤلف هذا الهوس بذكاء ورهافة لافتة، إلا أن لدى ملحوظتين فى هذا الصدد:

١- الأصل الثابت والنهائى، وهى مسألة تحتاج إلى إعادة نظر، فرغم ولعى بالبحث عن أصول خفية غير متوقعة لفكرة ما أو عقيدة أو ممارسة، إلا أنني أميل للاعتقاد بلامحدودية الأصل، وطبيعته المنفتحة والبرحة بما قد يصل بنا أحياناً لنفى فكرة الأصل ذاتها. أو يمكننى القول، بأننا نواجه حالة من حالات الأصل المراوغ المتحرك دوماً كالسراب، إن صح التعبير!! ومن ثم قد لا تكون لفظة الأصل مناسبة فى هذا السياق، ولعل البحث عن تولدات لمعنى متآب على الامتلاك، لا تجسده الألفاظ والكلمات بقدر ما تجعله أكثر التباساً وتعقيداً وإغواء!! ولعله ذلك الصمت النقى الذى لا نقيض له، ولا يعنى نفى الكلام، بل الامتلاك المطلق للمعنى الحر. ولا أنكر بالطبع أن لائحاً ميتافيزيقياً يطول معالجته التى لم تنضج بعد، وإنما هى إرهاصة، وهاجس، بل مس طائلى من مخايلات القداسة الصوفية.

٢- لماذا تضيق دائرة الأصل، ولا تتسع لتشمل المنجز الأسطوري للمخيلة البشرية، وتنفارق المساحات العقيدية الضيقة؟ وقد حاول المؤلف أحياناً أن يفعل هذا لكنه لم يطلق لتداعيات الخيال وانفلاتاته الساحرة العنان.

وإذا كانت هذه ملاحظات عامة سريعة على منهجية الطرح، فإن لى ملاحظات تفصيلية، أو لتقل تساؤلات حول بعض أطروحات المؤلف المتعلقة بالتصورات والشخصيات الصوفية. وعلى سبيل المثال لا الحصر، حين يتحدث المؤلف عن جلال الدين الرومي الصوفي الفارسي الكبير، فيشير إلى موقفه الراقى من المرأة التي اعتبرها شعاعاً سماوياً، والذي أدهش الباحثين الغربيين الذين رأوا هذا الموقف يتعارض تماماً مع التقاليد الشرقية التي ترى المرأة وسيلة من وسائل اللهو!! ولعلنا في حاجة إلى إعادة النظر في هذا التصور. ذلك أن الصوفية الذين ينحدرون من أصول عربية، أحدثوا نقلة مهمة فيما يتعلق بالحضور الأنثوي للمرأة، وتجاوزوا عبره المقولات الفقهية والفلسفية والسائدة في الأدب الإباضي، والتي تنوعت في رؤيتها للمرأة وجسدها، لكنها اتفقت جميعها على طابعه الوظيفي ما بين بقاء النوع في الفقه، والإغواء والمتعة في الأدب الإباضي، والاحتقار الفلسفي للحضورى الشهوى للجسد المضاد لحكمة العقل. إن المتصوفة انتقلوا بالحضور الأنثوي للمرأة، روحياً وجسدياً إلى الفضاء الجمالي، وأصبحت المرأة هي المجلى الأكمل للجمال الإلهي المطلق. والسؤال هنا يدور حول طبيعة النموذج الجمالي الذي بلوره الصوفية الفرس، والذين كانوا أقرب إلى طرح النموذج الجمالي الذكوري، وهي مسألة لها جنورها في الحضارة الفارسية القديمة؟ ولعلنا لسنا في حاجة إلى التذكير بولع الرومي بشمس تبريز، وديوانه الشهير عنه، وصلاح الدين زركوب الصائغ، ثم حسام الدين مريده وشيخه الذي أملى عليه المثنوي.

وحين يتحدث المؤلف عن الإمام الغزالي ويذكر أزمته يكاد يفسر المسألة تفسيراً سيكولوجياً، وهي مسألة تحتاج للنقاش، حيث لا يمكننا تجاهل الوضع السياسي شديد الخطورة والتعقيد والتشابك في هذه المرحلة التاريخية، خاصة بعد اغتيال نظام الملك

على يد الإسماعيلية، وعلاقة الغزالي الوثيقة به، وكتابه الشهير حول فضائح الباطنية الإسماعيلية. وإمكانات التهديد التي كانت تحيط بالغزالي فى هذه المرحلة، ودور كل هذا أو تداعياته على أزمة الغزالي الروحية.

وفى سياق آخر يتحدث المؤلف عن الدور المهم الذى قام به الغزالي من خلال كتابه "إحياء علوم الدين" للتوفيق بين التصوف، والصيغة السنية للإسلام، ولا يكاد يتحدث عن هذه المحاولة بوصفها ذروة النضج بعد محاولات عديدة بدأت منذ أواخر القرن الثالث على أيدي القشيري، السراج، الكلاباذي ... إلخ. ومن المثير للانتباه حقاً أن تبدأ هذه المحاولات الكتابية بعد وصول الصراع لذروته بين الفقهاء والصوفية فى الحادث المأساوى الشهير، حادث مقتل الحلاج سنة ٢٠٩ هـ. وبعبارة أخرى، أظن أننا فى حاجة إلى إعادة طرح التساؤلات حول هذه الكتابات فى ضوء هذا المشهد الأكثر اتساعاً والأشد توتراً.

٣- حين يتحدث المؤلف عن قصائد ابن عربي الشعرية المفرقة فى رمزيتها لا يتوقف عند الطابع المراوغ للكتابة الصوفية، وهى مسألة شديدة الأهمية، حيث تفتحننا على مساحات التأويل الصوفى البرح، وموقف الصوفية الخاص والمثير من اللغة، لا بوصفها أداة تواصل، وسلطة بيان، بل بوصفها مساحات للخيال المفتوح والتشكيل البصرى، ومن ثم تعدد مستويات المعنى ولانهائية المعرفة، بل نفى اليقين، وفتح غضاءات المعنى المحتمل والمرجأ دوماً.

٤- يلتفت المؤلف إلى إشكالية هامة فى الرؤية الصوفية، أو كما يطلق عليها موتيف "الظلام/النور". ورغم وعيه بمسألة السواد، أو حجر الحكمة الأسود، فإنه يسقط فى أسر ثنائية النور والظلمة، العلم/الجهل. وأعتقد أن هذه المسألة تحتاج إلى إعادة نظر وطرح لأن المعرفة الصوفية، قد تكون هى معرفة الظلمة، وليس النور. لأنها معرفة الالتباس والتأويل والخيال المفتوح على مساحات الصور الشبحية والظلالية!!

وأخيراً، يتحدث المؤلف عن الموقف الصوفى من الشيطان ويكاد يبيلور الموقف فى وجهة واحدة، هى أنه (أى الشيطان) السوفسطائى المدرس، صاحب علوم الدنيا، إذا ما قورن بالصوفى. لكن موقفاً آخر يحتاج إلى وقفة ودراسة متأنية بدأ عند الحلاج

ونضج تدريجياً حتى بلغ ذروته لدى فريد الدين العطار، الصوفي الفارسي في منطق الطير، مروراً بمحيى الدين ابن عربي في الفتوحات. إنه الموقف الذي يبلور ولاية الشيطان، العاشق المهجور، الموحد المحض!!

على أية حال، كانت هذه مجرد ملاحظات سريعة على عمل هام، وجاد ومتميز. ولعلنى أعطى نفسى الحق فى نهاية هذا التقديم لدعوى الباحثين المتخصصين فى التصوف لتأمل هذه الممارسة الكتابية اللافتة فى هذا المجال علها تكون فاتحاً للشبهة المعرفية لخوض تجربة البحث فى النصوص الصوفية من زاوية جديدة، ومختلفة، ووفقاً لرؤية أكثر اتساعاً ورهافة وعمقاً وحساسية، كى نخلق نصوباً جديدة موازية لتثير الحيرة والالتباس، وتفتح إمكانات التأويل، وتتجاوز مع نصوص المتصوفة تحاور المزايا الكاشفة لا العاكسة، وليس مجرد دراسات باهتة كتنويعات متكررة على تيمة واحدة فقيرة ومجربة.

يقول العطار:

”ما إن صار عارفاً حتى غرق فى بحار الحيرة ... حيرة فى حيرة ... لا بداية ولا نهاية“ .

مقدمة المترجم

فى رحلة الدين فى مصر من القراءة الصوفية إلى تلك الأصولية

كلنا كنا قد بدأنا نفقد بصورة بطيئة ذلك الضوء الذهنى

الذى يسمح لنا بصفة دائمة أن نفرق بين المتشابه

و بين المتماثل والمجازى عن الواقعى

أمبرتو إيكو

يفرض علينا سياق الثقافة السائدة فى مصر فى الوقت الراهن، وخصوصاً ما يتعلّق من هذا السياق بالنظرة إلى موضوع الصوفية، أن نبدأ بمقولة "هيجل": "كل ما هو واقعى معقول reasonable والأدق قابل للتعلّل أو التعليل المنطقى، وبعبارة أوضح قليلاً: "كل ما هو موجود إنما هو ضرورى". ولا تكاد تنطبق هذه المقولة أكثر مما تنطبق على "الصوفية" التى ووجهت خلال نصف القرن الماضى على وجه الخصوص بموقف يكاد يكون واحداً من خصمين لدودين، أو هكذا يريد لنا كل منهما أن نراه على هذا النحو: المسلمون "الأرثوذكس" أى الأصوليون والمستنيريون على حد سواء، إذ إن هذين الطرفين يجتمعان - على ما بينهما من فروق وافتراقات - على إدانتها للصوفية مرة على اعتبار أنها نقيضٌ لصحيح الديانة المحمدية ومرة أخرى بصفتها نقيضاً لصحيح المنهج العلمى الصارم، وكلا "الصحيحين" بطبيعة الحال، مطلق لا يأتية الخطأ من أى جانب من الجوانب.

وبناء عليه يكون علينا أن نعيد النظر فيما أهملناه، أو حططنا من شأنه، نحن "المتعلمين المصريين" نتيجة مباشرة لوقوعنا أسرى لفهمين خاطئين أحدهما قبلناه لأنه "دينى" والآخر لم نرفضه لأنه توسلّ بالعلم، ولم يكن ذلك ميسوراً إلى هذا الحد الذى يشبهه أو يكاد قطع السكين الزبدة إلا فى ظل وضع محدد: تدهور الثقافة القومية المصرية الأرقى، إلى حد يهدد باستبدالها بثقافة غرب-آسيوية أو بتحديد أكثر "سامية"، وهو الأمر الذى يقود لا محالة، ومهما بدا ذلك بعيداً، إلى تصحير مصر، أى القضاء بصفة نهائية على "الواحة العملاقة" "oasis géante" التى بزغت فيها إحدى أعظم الحضارات القديمة. وتغدو إعادة النظر هذه أشد إلحاحاً عندما ننظر فنرى النتائج التى أسفر عنها تقلص الثقافة المصرية أو "الروح" المصرية خلال نصف القرن الماضى، تحت ضغوط مكثفة لتعليم زائف وإعلام أشد زيفاً، لا ينفرد المصريون- المصريون بوضع أسسه أو رسم سياساته، وبالتحديد "تعليم وإعلام غير قوميين" والمراد هنا "القومية المصرية" بطبيعة الحال.

وإذا كان هناك من لا يزال يتصور منا أن "الصوفية" تتعارض مع صحيح الديانة المحمدية فإليه نسوق كتابات المعلم الصوفى الكبير "أبو حامد الغزالي" الذى استطاع بعبقريته فذة أن يعبر الفجوة الموهومة بين النسقين، إذ بينما:

"ساق الأصوليون الإسلام "الأرثوذكسى" أى الصحيح أو القويم كى يقف موقف المعارضة مع الصوفية، التى رأى فيها بعضهم محاولة لتجاهل الشريعة واستبدالها بالتجربة الذاتية لما تعنيه الديانة فى حقيقة الأمر؛ وبذلك تكون الصوفية فكرة مارقة. إلا أن "أبا حامد الغزالي"، ودون أحد سواه، هو الذى تمكّن من التوفيق بين الديانة المحمدية [=الإسلام] وبين العقل، وهو الذى أقام أركان "الأشعرية" بصفة نهائية، بأرسى أحكام العقيدة الإسلامية، تلك التى تتوجه إلى البشر كافة" على نحو ما ذكر البروفيسور "حتى". ولقد بلغ النجاح الذى حققه ذلك "المارقي" فى أن يغدو بمثابة الأب الروحى للإسلام، إلى الحد الذى لم يكف حتى جمهرة الأصوليين حتى اليوم عن الإشارة إليه بذلك اللقب الذى يعد أعلى الألقاب الأكاديمية: حجة الإسلام."

هذا من ناحية العلاقة بين الديانة المحمدية والعقل، أما عن العلاقة بين هذه الديانة والصوفية فلقد:

"أدرك اللاهوتى الكبير(أى "الغزالي") الذى يعترف الجميع بأستاذيته فى الأمور التى تدور حول الدين فى مظهره الخارجى، أن التوصل إلى ما يمكن أن يكون المراد من اسم "الجلالة"[=الإله] خطوة لا يجوز وزنها إلا عن طريق وسائل جوانية، يستعصى إدراكها خلال إطار أى ديانة شكلية".

ويقول فى هذا الصدد: «رحلت إلى سوريا حيث مكثت سنتين. ولم يخرج مقصدى من وراء ذلك عن البحث عن العزلة، وقهر الأنانية ومقاومة الشهوات والعمل على تطهير روحى، ونشدان الكمال لشخصى». ولقد أقدم "الغزالي" على ذلك لإيمانه بأن الصوفى ليس فى طوعه أن يدخل عالم الفهم قبل أن يكون قلبه قد أصبح على أهبة الاستعداد كى "يتأمل الذات العلية"، على حد تعبير "الغزالي".

أما إذا كان هناك من لا يزال يظن أن الصوفية تتنافى مع العلم فلتنصت معه إلى ألبرت أينشتاين:

"يُعد الإنسان جزءاً من "كل"، نطلق نحن عليه اسم "الكون"، وهو جزء محدود فى الزمن والمكان. إلا أننا نراه يضع نفسه وأفكاره ومشاعره موضع التجريب كأشياء منفصلة عن الآخرين من بنى جنسه، وهو ما يهبط به إلى نوع من الخداع البصرى لوعيه. وهذا الخداع أو التوهم ليس سوى نوع من أنواع السجون بالنسبة إلينا، حيث يقلص وجودنا إلى رغبات شخصية وقدر محدد من الحب لعدد محدود من الأشخاص الأكثر قريباً منا. وتتلخص مهمتنا فى تحرير أنفسنا من هذا السجن عن طريق توسيع دائرة حجبنا حتى نحتضن كل الكائنات الحية ومجمل مظاهر الطبيعة فى جمالها الفتان. صحيح أنه ما من أحد ليقدر أن يحقق ذلك بصورة كاملة، ولكن السعى الدوب فى سبيل مثل هذا الهدف فى حد ذاته يُعتبر جزءاً من تحررنا وأساساً نبني عليه سلامنا الجوانى" (Quantum Reality,Beyond the New Physics,p.250)

من الصوفية إلى الأصولية

خرجت من مصر إلى إحدى دول الخليج في أواسط السبعينيات ضمن موجة من الموجات المتلاحقة التي نشطت في النزوح وأخذت تتسارع شيئاً فشيئاً عقب الانتصار الذي حققه جيشنا الباسل في ذلك الوقت. وجاء خروجي مع كامل اقتناعي بأتني عربي صادق العروبة مسلم حسن الإسلام. لكنني فوجئت هناك أنني "أجنبي" ضمن الأجانب أو "الأجانب" حسب تصنيف الذين نصر نحن على أنهم "أشقاؤنا" للنت في حالة الجمع، في خطبة شُفّت أذاني - ولا تزال - من على منبر أحد مساجد عاصمتهم على هذا النحو: سبحان الذي سخر لنا الأجانب كي يخدمونا. (وكان يقصد أن يقول: يخدمونا) بل كنت أقل "الأجانب" منزلة على جميع المستويات. كما أنني "كافر" مثل غيري من المصريين أو "الفراعنة" كما كان يحلو لهم أن يطلقوا علينا، بمن فينا شيوخ الأزهر الأجلاء. في البداية أخذت أتلقي "الدغن" من جاري الذي يقف على يساري والآخر الذي يقف على يميني كلما وقفت مع الجماعة في أداء الفروض الخمسة. وبطبيعة الحال كان هذان الجاران ينبهاني إلى أنني ارتكبت خطأ ما ويجب عليّ تصحيحه وإلا بطلت صلاتي، ولما كنت أجهل في أي شيء أخطأت، فضلاً عن يقيني التام أنني أعرف كيف أصلي منذ طفولتي المبكرة فلم أكن أستجيب للتنبيه، وهو الأمر الذي كان يحدهما إلى كسب الثواب بتنبيهي المرة تلو المرة حتى نفرغ مما نحن فيه، وأمد يدي اليمنى إلى أحدهما كي أسلم عليه وأتمنى له هذه الأمنية: "حرماً" فإذا به يرفض مصافحتي بوجه جامد الملامح وهو يقول باكتئاب أحياناً: "لم ترد" ويقولها بغضب أحياناً أخرى. وبطبيعة الحال كنت أكتفي بهذا الرفض ولا أفكر في تجريب حظي مع جاري الآخر، ولكنني كنت أسألهما عن "الكذا كام دغن" مما "تكرماً" عليّ بها في أثناء الصلاة، فأفاجأ بأن الأمر لا يخرج عن ضرورة عقد الكفين عند رمانة كتفي الأيسر، أي أن الأمر ليس الخشوع في حضرة "الذات العلية" بل الوقوف بطريقة معينة وحسب - وهي مختلفة دون سبب معلوم عما عهدناه في بلادنا - وبطبيعة الحال كان بعضهم يُخرج من جيبه خلال الصلاة بعض النقود وينهمك في عدها بعد قيامه من الركوع أو جلوسه من السجود، ولم أشأ أن "أدغن" من يفعل ذلك لاحتمال أن يكون عد

النقود والمعدنية بالذات مباحاً أو مستحباً وربما مفروضاً فى مذهبهم، ومعنى القول إن هذه "الديانة" أو الأدق القراءة للديانة المحمدية تفصل بين النية والشعيرة وبين الإيمان والطقس وبين معاملة الناس وأداء المناسك وبالتالي تستبدل فى نهاية المطاف سلطة الضمير الحى بسلطان الردع الملاحق (إلحاقاً من جانبى اللبء بالمأخوذ لا المتروك).

نصر مظفر

لم أدخل مع أى من "الوطنين" وهذا هو تسميتهم للمواطنين المحليين، جداً إلا وخرجت منه مدحوراً. أصررت ذات يوم على أن الظرف المعروف "أنى" زمنى فى الآية التى تتحدث عن النساء، فأكد لى مجادلى بل "مكانى" وأحالنى إلى عدد من التفاسير على رأسها "ابن كثير"، وفى اليوم التالى لم ينس أن يسألنى عن رأى بعد أن قرأت ما قرأت فلزمت الصمت المشوب بالقهر، وكنت قد تمنيت أن ينسى الموضوع. لكنه أصر فيما يبدو أن يستمتع بالنصر المظفر.

وذات يوم دخل القسم الذى كنت أعمل فيه زميل يدعى "مسلط" وزف إلى بابتهاج غريب لم أفهم له سبباً حتى الآن، أن أحد الأمراء ولم يخف اسمه، "أعدم" أمس أحد أقطاب الشيعة سلخاً، ولما لم أفهم ماذا يعنى فلقد سألت:

- إزاي دا يعنى؟

وكان أن شرح لى الأمر بتشبيه الإنسان بالشاة التى نسلخها ولو أن الإنسان يكون على قيد الحياة خلال عملية الإعدام المبتكرة هذه، ثم يتركه سالخه تحت وهج الشمس حتى ينزف دمه، وكان أن زعقت فيه من أظافرى:

- بس السلخ كعقوبة موش فى الإسلام!

فما كان منه إلا أن جضع رأسه إلى الوراء بهدوء وقال:

- إلا فى الإسلام.

- فمين دا؟

فرد:

- يقول الحديث النبوى "إن الله يزرع بالسلطان ما لا يزرع بالقرآن"!

وأخذ ذلك الـ"مسلط" يشيد بشجاعة ذلك "الأمير" الذى يزد فى شجاعته عن "الأسود". ولما صححت له تشبيهه من "الأسود" إلى "الوحوش" زغر لى وطرق لسانه فى فمه بحركة "خليجية" تماماً، وتعنى "وإيه يعنى؟"

وعلى هذا النحو وجدت نفسى أمام قراءة مختلفة غاية فى الاختلاف مع القراءة المصرية لنفس الديانة التى ندين بها فى مصر ويدينون بها فى تلك البلاد مع "جعيهم" الذى لا يفتر بأنـ "الإسلام واحد"، وهذه كلمة حق، دون شك، ولكن المقصود بها باطل بكل تأكيد، إذا كان لنا أن نستلهم الإمام "على بن أبى طالب" والد الحسين. وبمرور الوقت رسيت على أن المراد من "توحيدهم" أن تتبنى قرايتهم التى تقضى بأن الديانة المحمدية هى ديانة القسوة التى تعد أفضل فضيلة تعرفها، إزاء الرحمة التى تعرفها قراعتنا لذات الديانة المحمدية. ولا يتضح ذلك أكثر مما يتضح فى احتفالهم بـ "السلخ" كعقوبة إسلامية، وإدانتهم الزاعقة لزى شيوخنا رجال الأزهر الأجلاء على اعتبار أن دين محمد (ﷺ) لا يعرف له زياً محدداً، ولم يكن ذلك إلا بقصد غير معلن: تعيم ذيهم بدءاً من "الخطرة" أو "الدشداشة" ونازل.

ولم تكن قراعتنا تلك سوى القراءة التى يصطلح على تسميتها بـ "الصوفية"، وهى القراءة التى تفتحت أعيننا كى نراها سائدة فى مصر بل السودان، بما تنطوى عليه من حب وتبجيل لـ "آل البيت" من أولياء الله الصالحين وعلى رأسهم "الست" أخت الشهيد "الحسين" وأحمد البدوى و"القناوى" و"المرسى" و"الفولى" ... إلخ. واختيارى لكلمة "سائدة" دون "معروفة" أو "منتشرة" راجع إلى سيادة الأسماء التى يسميها الأميون الذين كانوا يشكلون - والحمد لصاحب الحمد - أكثر من ٧٥ فى المائة من مجموع السكان: "حسين"، "أبو المعاطى" (دمياط) "صباح" (طنطا) "مرسى" (إسكندرية) إلخ. وهى القراءة التى ترى أن "الإيمان" مكانه هو القلب وأن "ربنا رب قلوب" وأن "الأعمال بالنيات" وليس بالطقوس وحدها كما يتوهم الغافلون من الجهلاء والمتعلمين على حد سواء.

ولم يكن هناك سبب وراء اختلاف هاتين القراءتين الواحدة عن الأخرى أقوى من تباين الروح عندنا وعندهم، وبتعبير أنثروبولوجى تباين الثقافتين المصرية عن تلك "الخليجية". وهنا أذكر هذه الحكاية المصرية التى كانت تشكل وجدان المصريين مع غيرها من مظاهر لمنظومة ثقافية راقية، وكفت لرحيلها ضمن ما رحل:

مر مراكبى بمركبه على رجل فلاح يجلس على شاطئ ترعة جارية. فسمعه يلهج:

- يا "قادوس" يا "قادوس"!

فعرز على المراكبى ألا يحود عليه كى ينبهه إلى النطق الصحيح لأحد الأسماء الحسنى. وهذا ما حدث وكان. وبدأ الفلاح يبتهل:

- يا "قدوس" يا "قدوس"!

ولكنه فى غمرة ابتهاله نسى اللفظ الصحيح. فقام واقفاً وتطلع فإذا بصاحبه المراكبى قد أصبح فى وسط التربة تماماً وعلى وشك التحرك فى وجهته. فما كان منه أن طلع يجرى على صفحة الماء خلف المراكبى، وهو يسأله عن اللفظ الذى كان قد علمه إياه. وهنا استدار المراكبى إلى الرجل الفلاح مبهوراً وقال:

- عد يا رجل وقل ما شئت!

وانى لأعترف أننى وقعت ضحية مرتين إذ اعتقدت مرة فى شبابى المبكر أن "الصوفية" تتنافى مع الديانة المحمدية، ومرة عندما تخيلت مع تقدمى فى مدارج التعليم أنها تتعارض مع العلم. لكن طفولتى وصباى كانا مفعمين بروح صوفية خالصة. ولا أزال أذكر جيشان مشاعر النشوة العليا خلال رحلات "الصعود" إلى مقامات أولياء الله الصالحين مع والدى وأقرانه من الفلاحين، من "السيد البدوى" بطنطا إلى سيدى "شبل" بالشهداء إلى سيدى "أبوالحديد" فى "وردان". وأذكر أيضاً أن إيماناً عميقاً كان يسرى بيننا بأن المرء إذا زار "البدوى" سبع مرات كتبت له "حجة" توازى "الحجة" إلى بلاد "الحجاز".

ترى هل يحق لنا أن ندعو إلى أن نتقدم، هذه المرة، إلى الورداء؟

تصدير

روبرت ديفز

يُعد الصوفيون بمثابة فرقة ماسونية أو روحانية قديمة، لم يستطع أحد أن يتتبع جذورها الأولى أو يحدد تاريخاً لبدائها، بل لم يهتموا هم أنفسهم بالانشغال بمثل هذه الأبحاث، واكتفوا في هذا الصدد بالإشارة إلى ظهور طريقتهم في التفكير في أمكنة مختلفة وأزمنة متباينة. وقد يظن الكثيرون - بالخطأ - أن الصوفيين عبارة عن فرقة إسلامية، لكنهم موجودون في صميم كل الديانات، تماماً على غرار ما يضع "البنائون الأحرار" والمقبوليون الماسونيون" أمامهم في بيوتهم أى كتاب مقدس يصادفونه " الإنجيل، القرآن أو "التوراة"، مما يكون مقبولاً من جانب الدولة القائمة. وإذا كان الصوفيون يسمون الديانة المحمدية "محارة" تضم داخلها الصوفية، فذلك راجع إلى أنهم يعتقدون أن الصوفية ليست سوى التعاليم السرية التى تنطوى عليها جميع الديانات. ومع ذلك يبلغنا "على الهجویری"، وهو كاتب صوفى يُعد حجة فى المجال، أن "النبي" محمد نفسه قال (ما معناه): من يسمع صوف الصوفيين ولا يردد وراءهم "آمين" يكتب عند "الذات العلية" غافلاً. وهناك أحاديث عديدة أخرى تربط بين الرسول الكريم وبين الصوفيين، وكان أمره لاتباعه باحترام "أهل الكتاب" متمشياً مع النزوع الروحى، وكان يقصد بأمره ذاك أولئك الذين يؤمنون بكتبهم المقدسة، وهذا المصطلح كان له أن يحمل فى وقت لاحق على أنه يضم حتى أتباع الديانة الزرادشتية فى إيران.

والصوفيون ليسوا فرقة، تلتزم بعقيدة دينية مغلقة، على ما هم عليه من رقة الحال وعدم اتخاذهم مكاناً منتظماً للعبادة. ولا يعرف الصوفيون لهم مدينة مقدسة ولا تنظيمًا رهبانياً ولا نصوصاً دينية لا يأتئها الباطل، بل يستهجنون إسباغ أى اسم شامل عليهم مما قد يخرطهم فى سياقٍ مذهبى. والصوفى ليس سوى كنية مثل "صاحبى" (Quaker) الذى استخدمه أصحابه بروح مرحة: "نحن. الأصحاب" أو "الناس من

أمثالنا، وهذه هي الطريقة التي يشيرون بها إلى أنفسهم، وهم يتعرفون كل منهم على الآخر في ضوء مواهب معينة فُطروا عليها أو عادات معروفة عنهم أو لوازم من لوازم التفكير ترتبط بهم . وقد تحلقت المدارس الصوفية في الحقيقة حول معلمين معينين، دون أن ينطوى الأمر على تمييز يستند إلى تدرُّج من درجة إلى أخرى، ولكن على خدمة أولئك الذين يعملون على الوصول بدراساتهم إلى مشارف الكمال، خلال عقد صلات وثيقة بينهم وبين زملائهم من الصوفيين. وفي وسعنا العثور على الطابع الصوفي المميِّز في نطاق واسع ومتعدد من الأدب منذ الألف الثاني ق.ع.م. (*) على الأقل. ومنذ ذلك الحين لا يزال الصوفيون نشطين، مثلما كانوا في أي وقت مضى، ويصل تعدادهم اليوم نحو خمسين مليون نسمة. ويتمثل ما يجعلهم يستعصون على الدرس في أن تعرفهم على بعضهم البعض الآخر لا يمكن شرحه خلال عبارات روحية أو نفسية (=سيكلوجية) عادية، فكل من يفهمها لابد أن يكون هو نفسه صوفياً. ومع أن الاتصال الوثيق بالصوفيين نوى التجربة في طوعه أن يشحذ هذه السمة أو الفطرة الخفية التي تسود بينهم، فإنهم لا يعرفون لهم درجاتٍ تراتبية أو هرمية، وليس بينهم سوى اعتراف عمومي خارج دائرة النزاع بمقدرة أكبر أو أقل.

اكتسبت الصوفية نكهة شرقية من طول زكونها إلى كنف الديانة المحمدية، ولكن الشخص الصوفي قد يكون معروفاً في الغرب بنفس القدر في الشرق، وقد يظهر كـ "جنرال" أو فلاح أو تاجر أو محامٍ أو ناظر مدرسة أو ربة بيت أو ممتهناً أي مهنة أخرى. ويتمثل الصوفي المثالي في ذلك الذي يكون "في الدنيا وليس فيها في نفس الوقت" وأن يكون متحرراً من المطامع والمطامع والتكبر الذهني والطاعة العمياء لما يُسمى بالعادات أو الرهبة من الأشخاص نوى المراتب العليا.

يوقر الصوفيون شعائر الديانات طالما كانت تعزز التناغم الاجتماعي، لكنهم في نفس الوقت يوسعون الأساس المبدئي الذي تقوم عليه، ما استطاعوا إلى ذلك سبيلاً،

(*) ق.ع.م : اختصار ل : قبل عصرنا المألوف : أي قبل الميلاد . (المترجم)

ويعرفون أساطيرها عند مغزى أسمى، فتراهم يؤولون "الملائكة" على أنهم يمسون الملكات العليا للإنسان. والصوفية تمنح الفرد المتفانى "جنية سرية" لتنمية قدراته على الفهم والاستيعاب، لكنها لا تتطلب منه بئى حال من الأحوال أن يصير ناسكاً أو راهباً، على نحو ما يفعل الباطنيون الأشد تقليدية، وبعدئذ يقول إن التجربة المعاشة قد قادتة إلى الإشراف أو الاستنارة: "من ذاق عرف" ! أى أن المرء لا يستطيع الوصول إلى المعرفة الصحيحة عن طريق الجدال الفلسفى. وأقدم نظرية معروفة فى تطور الوعى، هى تلك النظرية الصوفية الجذور، ولكن على الرغم من أن الدارونيين كثيراً ما مالوا إليها للاستشهاد بها فى إطار ذلك السجال الذى جرى فى القرن العظيم أقصد القرن التاسع عشر، فإنها تنطبق على الفرد أكثر مما تنطبق على النوع البشرى. فالنمو البطيء حتى يدخل الطفل الإنسانى مرحلة الرجولة أو الأنوثة لا يظهر إلا كمرحلة فى تطويره لقوى أكثر روعة، محركها الديناميكى هو الحب، بون الزهد أو الزهن.

يأتى الإشراف مع الحب: بالمعنى الشعرى من التفانى التام لعروس الشعر عند اليونانيين، تلك التى يعرف ماذا تفعل بصرف النظر عما يبدو أحياناً على تصرفاتها أو أفعالها من قسوة غير حقيقية أو منطق غير معقول، وتراها نادراً ما تتكرم على شاعرها بئى علامة ظاهرها على حديها عليه، إلا أنها تؤكد تفانيه فى سبيلها بإعادة إنعاش تأثيرها الإيجابى عليه. وبناء عليه كتب فى هذا الصدد "ابن عربى" (١١٦٥-١٢٤٠)؛ وهو شاعر عربى-إسبانى من "مايوركا"، يعتبره الصوفيون شاعرهم الأول أو شاعرهم القطب، فى ديوانه "ترجمان الأشواق":

سلام على سلمى ومن حل بالحمى . . . وحق لمثلى رقة أن يسلم

وماذا على أن ترد نجبة علينا . . . ولكن لا احتكام على الدمي

وقد استُخدم هذا الحب، فى وقت لاحق فى شعيرة من شعائر الوجد لـ "مريم العذراء"، التى ظلت حتى حروب "الفرنجة" [=الصليبية] تحتل مركزاً غير بارز فى الديانة المسيحية ولعلنا نجد أكبر تقديس لها اليوم فى أوروبا فى تلك المناطق على وجه التحديد التى وقعت تحت تأثير قوى النفوذ الصوفى.

ويقول "ابن عربي":

لقد كنت قبل اليوم أنكر صاحبي
إذ لم يكن ديني إلى دينه داني
وقد صار قلبي قابلاً كل صورة
فمرعى لغزلانٍ ودير لرهبان
وبيت لأوثانٍ وكعبة طائفٍ
وألواح توراةٍ ومصحف قرآنٍ
أدين بدين الحب أنى توجهتُ
ركائبه فالحب ديني وإيماني.

كان الشعراء أكبر المروجين للفكر الصوفي، وقد حازوا نفس التبجيل الذي حازه "العلماء" Ollamahs أو الشعراء الأقطاب في مطلع العصور الوسيطة في أيرلندا، وقد استعملوا لغة سرية مشابهة تعتمد على الإشارات المجازية والشفرة اللفظية. وقد كتب "نظامي" الشاعر الفارسي: "تحت لسان الشاعر يكمن مفتاح الكنز". ونجحت هذه اللغة في توفير قدرٍ من الحماية ضد ابتذال أو "تماسيس" (تحويل إلى مؤسسة) طريقة من التفكير، صالحة وحسب لأولئك الذين يفهمونها من ناحية وضد الاتهام بالهرطقة [=الكفر] أو العصيان المدني. وقد استدعى "ابن رشد" المثول أمام محكمة تفتيش إسلامية انعقدت في "حلب" في سوريا للدفاع عن نفسه أمام الاتهام بالمروق، وهناك توسل بأن قصائده مجازية، فرسالته الأساسية تتمثل في إسباغ "الذات العلية" لآيات الكمال على الإنسان خلال الحب المقدس. واستشهد القطب الصوفي الأكبر، كسابقة، بالتجسيد الذي نجده في "نشيد الإنشاد" المفعم بالتعبير عن الرغبة الجنسية في "التوراة" كتاب اليهود المنزل، وهو النشيد الذي صادف تأويلاً رسمياً من جانب الحكماء "الفرسيين" كمجانٍ للحب الإلهي لبني إسرائيل، ومن جانب الكهنوت الكاثوليكي كرمز للحب الإلهي للكنيسة.

تستعمل اللغة السرية فى أرقى أشكالها الجذور السامية التى تعتمد على
السواكن سواء فى إخفاء أو الكشف عن المعانى الكامنة، ويبدو أن العلماء الغربيين غير
واعين حتى بأن "ألف ليلة وليلة" الواسعة الانتشار صوقية المضمون، وأن عنوانها باللغة
العربية ليس سوى عبارة مضفّرة تشير إلى محتواها ومقاصدها: "أم السجلات". ومع
ذلك فما يبدو لأول نظرة "باطنية شرقية" ليست سوى عادة غربية مألوفة قديمة من
عادات التفكير. ويبدأ معظم تلاميذ المدارس فى كل من إنجلترا وفرنسا دروس التاريخ
بصورة لجدودهم "الدرويديين" Druid [= عضو الطبقة الراقية بين السلتيين القدماء،
ويبدو أن أبناءها كانوا يترددون على غابات الأرو ويشتغلون بأعمال الكهنوت. والكلمة
تعنى بالسلتية القديمة: معرفة شجرة الأرو. المترجم] وهم يقتلعون نبات "الدابوق"
الطفيلي من جنود شجرة "أرو" مقدسة. ومع أن "قيصر" نسب إليهم عدداً من أسرار
الأسلاف ولغة سرية، فإن اقتلاع ذلك النبات الطفيلي، يُشكل شعيرة تبلغ فى
البساطة - لايزال "الدابوق" يُستخدم حتى اليوم فى الزينات التى يرفعها المسيحيون
فى أعياد الميلاد - درجة تجعل كثيراً من القراء لا يتوقفون لتحرى معنى الكلمة.
أما الرأى السائد حالياً بأن "الدرويديين" كانوا "يُخصّون" شجر الأرو [=السنديان]
أو يعملون على ذلك فلا معنى له.

والآن كل الأشجار والنباتات والأعشاب المقدسة الأخرى تملك خصائص معينة.
فخشب الحور الرومى ضد الماء [=غير نفاذ للماء] وتعطينا أوراقه صبغة مشبعة
الحمار، وشجر "البتولا" عائلٌ يحتضن نبات "عيش الغراب" المسبب للهلوسة وتنمو على
رأسه "طاقية"، وأن شجرة السنديان والردار تجتذبان البرق لإشعال النار المقدسة،
وجذر شجرة "تفاح الجن" مضاد للتشنج. وكف الثعلب يُعطى الديجيتاليا التى تسرّع
ضربات القلب، والخشخاش يُخدر، وورق اللبلاب [=حبل المساكين] يكون أحياناً ساماً
أما زيموره فتوفر للفحل القطفة الأخيرة من غسل السنة. وتوت "الأرو أو السنديان"،
معروفٌ على نطاق واسع فى الفولكلور باسم عمومي-الشفاء، ولو أنه لا يملك أى
خصائص علاجية، ومع ذلك فيمام الغابات يأكله بشرامة، هو والطيور الأخرى التى
لا تهاجر فى فصل الشتاء. أما الأوراق فتفتقر بالمثل إلى أى نفع، أما خشبه، فمع

متانتته، فإنه لا يصلح إلا فى أغراض محدودة. فلماذا إذن، أفرد الناس نبات "الدابوق" ونسبوا إليه، دون سائر النباتات، أقدس منزلة، فضلاً عن قدرة علاجية؟ الجواب الوحيد هو: اتخذته "الدرويون" رمزاً لطريقتهم الخاصة فى التفكير. فهنا نجد شجرة، ولا شجرة فى نفس الوقت، إذ تشد نفسها إلى شجرة سنديان أو شجرة تفاح أو حور أو زان أو حتى صنوبر، وتنمو خضراء اللون وتتغذى على أعلى الفروع عندما تبدو بقية الغابة وكأنها قد دخلت مرحلة السبات، أما ثمارها فينسب إليها الناس أنها تعالج الاضطرابات النفسية. أضف إلى ذلك أن الكثيرين يزرعون منها بعض اللباب [لبلوب=سلوج] كى يعلقوها على حلق الباب، وهو الأمر الذى يجتذب من المارة قبلاتهم الفجائية التى تدعو إلى الاندهاش. والمغزى الرمزى هنا صحيح، إذا كان فى طوعنا أن نساوى بين الفكر "الدروى" والصوفى، الذى لا يستزرعه أحد، مثلما يحدث مع الديانات، بل ذاتى-النقش أى ينقشه أحدهم على شجرة قائمة من قبل فى الوجود، فتحتفظ بخضارها فى الوقت الذى تكون فيه الشجرة فى مرحلة السبات، بمعنى أن الديانات تنحدر إلى الموت بالشعائر أو الطقوس الشكلية. وتكمن قوتها المحركة الإنسانية فى الحب ليس فى الشهوة الحيوانية أو الهوى الداجن بل فى الاعتراف الذى يسطع بصورة فجائية ومدهشة بالحب، ذلك الحب النادر والسامى الذى يبدو معه القلب وقد انبثقت منه أجنحة. ولعل من المستغرب أن "الشجرة الموقدة" التى تجلى "الذات العليا" خلالها لـ "موسى" فى الصحراء، أصبح دارسو "التوراة" يرون الآن أنها كانت شجرة سنط، تجللها أوراق الـ "لوكانثوس" Locanthus وهو المقابل الشرقى لـ "الدابوق".^(١)

وكانت عروس الشعر الأيرلندية "بريدجيت" Bridget ثلاثية الأبعاد تماماً مثل العروس التى ألهمت "ابن عربى" أشعاره، ولم تكن ثلاثية الأبعاد وحسب، بمعنى عذراء وحرورية وعجوز، بل بمعنى تسيدها على ثلاث ممالك خاضعة للروح: الشعر والشفاء والحرف اليدوية. ولا يحتاج الأمر كثير احتفال منا بما إذا كان هذا المفهوم أيرلندى الأصل أم أنه توجه إلى أيرلندا من الشرق، إلى جانب فن الإشراق الذى ينطوى على "الأرابيسك" الشديد التركيب الذى عرفته أيرلندا فى العصور الوسيطة والأشكال

الفارسية أو العربية الغربية التي عرفتھا القصيدة الأيرلندية فى القرن التاسع. وقد تميّز بكل تأكيد، صليب سلتى عُرف على نطاقٍ واسعٍ فى القرن التاسع بحمله للعبارة العربية: "باسم الله الرحمن الرحيم"، وهو الأمر الذى ينهض دليلاً على أن الصوفية تتسق تمام الاتساق مع كلتا الديانتين.

ومما قد ينطوى على أهمية أكبر أن الفن الإسلامى الأسمى أى المعمار هو صوفى، وأن الشفاء، وخصوصاً من الاضطرابات النفسية-الجسدية، إنما يمارسه الصوفيون بصفة يومية، كدلالة على واجب طبيعى من واجبات الحب، ولكنهم لا يُقدّمون عليه قبل أن يقضوا فى الدرس اثنتى عشرة سنة على الأقل فى مدارسهم التى يقيمونها فى البرارى. ولا يجوز للطبيب الصوفى أن يتقاضى أجراً أعلى من قيمة حفنة من الشعير، كما لا يجوز له أن يفرض إرادته على المريض، على نحو ما يفعل معظم الأطباء النفسانيين المحدثين، بل يتعيّن عليه وبعد أن يضعه تحت تنويم مغناطيسى عميق، أن يتركه يشخص مرضه ويصف علاجه بنفسه. وعندئذٍ يُعطى الطبيب إرشاداته فى سبيل الحيلولة لئلا منع عودة نفس الأعراض مرة أخرى، مع أن طلب العلاج نفسه يلزم أن يأتى مباشرة من المريض، وليس من أسرته أو الذين يطلبون له العافية.^(٢)

بعد الغزو الذى قام به العرب-المسلمون لكل من إسبانيا وصقلية فى القرن الثامن، صارتا مركزين من مراكز الحضارة الإسلامية، يشتهران بالالتزام الدينى. ومع ذلك فالعلماء الذين تدفقوا من الشمال على تلك المراكز طلباً للأعمال العربية بهدف ترجمتها إلى اللاتينية لم يبحثوا عن المذاهب الإسلامية المتزمتة، بل عن الآداب الصوفية وأحياناً عن الرسائل العلمية، وأغانى "التروبادور"، والكلمة لا تتصل بالفعل الإشباني "تروبار" trobar [=عثر على، وجد]. لكنه مشتق من الجذر العربى "طرب"، استقر الآن بشكل حاسم، أنها أى تلك الأغانى إنما ترجع إلى أصول إسبانية أى عربية-إسلامية. ومع ذلك فالبروفيسور "جويوم" Guillaume يشير فى كتابه "تركة الإسلام" The Legacy of Islam إلى أن الشعر والروايات والموسيقى والرقص، كلها عبارة عن منتجات صوفية خالصة، ولو أنه لم يلق ترحيباً من جانب السلطات الإسلامية المعتمدة [=الأرثوذكسية] أكبر من تلك المسيحية التى تتمثل فى الأساقفة. غير أن اللغة العربية، التى كانت وسيلة لنقل

كل من الديانة المحمدية والأفكار الصوفية ظلت في الحقيقة مستقلة عن كل منهما على حد سواء.

في سنة ١٢٢٩ استولى الملك "جيمس" ملك "أراجون"، على جزيرة "مايوركا" من العرب-المسلمين الذين ظلوا يحتلونهم لمدة خمسة قرون. وعندئذ اختار الوطواط [=الخفاش] شعاراً له، وهو الشعار الذي لا يزال يظهر على أسلحة "بالما" Palma عاصمتنا. ولطالما حيرنى اتخاذ الوطواط شعاراً، فضلاً عن أن التقاليد المحلية التى تقول بأنه يرمز لـ "البقطة" لا تبدو كافية كتفسير، وذلك لأن الوطواط فى التقاليد المسيحية يُعد مخلوقاً مشنوماً يرتبط بأعمال السحر. لكننى تذكرت أن الملك "جيمس" الأول اجتاح "بالما" بمساعدة "فرسان الهيكل" واثنين أو ثلاثة من النبلاء العرب-الإسبان المنشقين الذين يعيشون فى مكان آخر على الجزيرة، وأن "فرسان الهيكل" قاموا على تعليم "جيمس" الحكمة le bon Saber وأن "فرسان الهيكل" واجهوا الاتهام خلال حروب الفرنجة أو الصليبية بالتعاون مع الصوفيين من العرب-الإسبان، وبالتالي خطر لى أن يكون لـ "الخفاش" معنى آخر فى اللغة العربية، وهو المعنى الذى ربما يكون قد انطوى على علامة لحلفاء الملك "جيمس" من العرب-الإسبان المحليين، وقد يكون هؤلاء الحلفاء من الصوفيين، الذين توفروا على تلقينه الحكمة فى مدارسهم.

وفى هذا الصدد كتبتُ إلى "إدريس شاه" الذى جاعني رده كما يلى:

كلمة "الخفاش" باللغة العربية منحدره من الجذر الثلاثى "خ ف ش". وهناك معنى ثانٍ لهذا الجذر هو "أطاح"، دمر، وداس، ربما لأن الخفافيش أو الوطواط تآوى إلى المباني المهدامة. وبالتالي يكون رمز جيمس" عبارة عن "لغز" بسيط يذيع من خلاله عن نفسه أنه "القاهر"، على نحو ما كان اللقب معروفاً عنه باللغة الإسبانية El Rey Jaime, El Conquistador. لكن ذلك ليس كل الحكاية. ففى الأدب الصوفى، وخصوصاً شعر الحب أو الغزل عند "ابن عربى"، الذى كان شائعاً فى ذلك الوقت فى سائر أنحاء إسبانيا كانت كلمة "دمار" تشير إلى الذهن الذى دمره الفكر الفاسد وينتظر من يحضه على التقوى.

والمعنى الثانى الوحيد لذلك الجذر هو "ضعيف البصر، الذى لا يرى إلا ليلاً، وهو الأمر الذى يمكن أن يحمل أكثر من مجرد "أن يكون المرء أعمى كالخفاش". فالصوفيون يتحدثون عن الفاسد بصفته أعمى عن الحقيقة الصادقة، كما يشيرون إلى أنفسهم بأنهم عميان عن تلك الأشياء التى يوليها الفاسدون أهمية كبيرة، وعلى غرار الخفاش، فالصوفى نائم عن "أشياء النهار"، أى عن ذلك التناطح المألوف فى سبيل البقاء، ذلك التناطح الذى يملك على الشخص العادى كل اهتمام، ويسبب له الأرق بينما يخلد الكل للنوم. وبعبارة أخرى يبقى الانتباه الروحى عنده مستيقظاً بينما يكون فى حالة سبات عند الآخرين، وأن يكون "النوع البشرى نائماً فى حضن كابوس من عدم التحقق-الذاتى، أمر متوارد فى الأدب الصوفى. وبالتالي لا تستحق تقاليد "اليقظة" التى تدل على أحد معانى "الخفاش" التقليل من الشأن.

وبناء عليه فشعار "بالما" يضفر تفاخر الملك "جيمس" السافر بأنه حطّم قوة المسلمين المتعصبين الذين بسطوا نفوذهم على "مايوركا"، مع الاستعمال المستتر للمجاز الذى يؤكّد لحلفائه أنه واحد من "أخوتهم" أو جمعيتهم. وهنا قد يثور تساؤل عما إذا كان الملك "جيمس" يتحدث اللغة العربية بطلاقة، لكنها كانت فى سائر الأحوال اللغة الثانية بالنسبة إلى معظم مستشاريه، ما لم تكن لغتهم الأولى. وعلاوة على ذلك كان عدة آلاف من الكتاب قد لعبوا بالمعانى التى تستدعيها الجذور العربية، حتى فى البلدان التى لا يتحدث فيها أحد باللغة العربية. فالشعراء الناطقون بالأردية والفارسية الذين تنتمى لغاتهم إلى العائلة الهندو-أوروبية، وإنست السامية، يتعاملون مع الجذور العربية إلى حد كبير باعتبارها معادلات جبروية.

وثوب التتويج الذى ارتداه "روجر" الثانى ملك "صقلية" (١٠٩٣-١١٥٤) واستعمله "فريدريك" الثانى ملك "هوهن-شتاوفن" Hohen-staufen، رأس الإمبراطورية الرومانية المقدسة (١١٩٤-١٢٥٠) معروضٌ حالياً فى قاعة الكنوز العالمية Weltliche-SchatzKammer بمدينة "فيينا". وقد شرح لى "إدريس شاه" معناه الرمضى على النحو التالى:

" تقف في الوسط نخلة باسقة تحمل العناصر التسعة لـ "المربع السحري للرقم ١٥"، وهو شكل بياني منسوب إلى "جابر بن حيان" الصوفي، وموفور التوقيع من جانب كل من السيميائيين اللاتين والطاويين الصينيين كذلك. وقد وقع الاختيار على النخلة لأن الجذر الثلاثي السواكن "ن خ ل" يعنى أيضاً: "جوهر دقيق ينزل بصورة غير ملموسة أو يكاد، مثل ذلك العنصر المقدس: "البركة". وتشمل الكلمات المشتقة من نفس الجذر "الدقيق المنخول وزخه المطر الخفيفة". ولما كانت النخلة شجرة مقدسة ترتبط عند العرب بالميلاد، فإن ظهورها مطرزة على ثوب التتويج يعنى "مصدر البركة". وعلاوة على ذلك نجد الكلمة التي تدل على "النخلة" هي "طريقة"، وهي المصطلح الفني عند الصوفيين لـ "سير المرء على الدرب" أى الدخول إلى رحاب الصوفية. وعلى جانبي النخلة نجد نمراً يجر جملاً. والنمر من الجذر العربي "ن م ر" و"الجمال" من "ج م ل". وبناء عليه فالمقصود هو "النمر يتغلب على النمر". غير أن "النمر" يرمز أيضاً لـ "الجلباب المصنوع من الصوف" كما يشير أيضاً إلى "الشرف المصون"، ولما كان الصوفي "هو من يرتدى الصوف" ولما كان "الشرف المصون" يكون مع الحب الذي يعد واحداً من عامودين رئيسيين تقوم عليهما الصوفية، فإن بوسعنا أن نستبدل "النمر" بالصوفي. وبالتالي يكون المقصود أن "الصوفي" يتغلب على "الجمال". على أن "الجمال" لا يعنى وحسب ما درجنا على أن نفهمه من هذه الكلمة ولكن أيضاً "الرشاقة". وهذه إشارة إلى أن كلا من النمر والجمال يرمز لبنى الإنسان، حيث يرتديان جلدًا متشابهًا، ولكن ألوان جلد الجمال أقل، وهو الأمر الذي يعنى أن "الشرف المصون" ليس غير رشيق تمامًا. وبناء عليه، فـ "تحت ظل هذا المصدر المقدس للبركة الصوفية، يتغلب الشرف المصون الذي يرتدى الصوف على الرشاقة المجردة".

يقود هذا النوبان في موضوع الحب إلى النشوة، التي يعرفها كل الصوفيين. ولكن بينما يرى الباطنيون المسيحيون في النشوة اتحاداً مع "الذات العلية"، وبالتالي تكون بمثابة قمة المأرب الدينية، يقر الصوفي بقيمتها وحسب إذا كان في طوع الشخص التقى الورع أن يعود إلى هذا العالم بعد ذلك ويحيا بأسلوب يتناغم مع تجربته. وقد تأثر الأدب الغربي بصورة عميقة بموضوع التطبيع الروحي للإنسان خلال

الحب، ذلك الموضوع الذى أذاعه فى القرن العاشر بصفة أساسية صوفيون عرب من أمثال "ابن مسرة القرطبي" و"ابن براجان الإشبيلي" و"أبو بكر الغرناطى" (أو المايوركى بالميلاد) و"ابن القسى" الذى عاش فى مدينة "أجارابيس" Agarabis بالبرتغال. لكن أفضل دارس للصوفية فهو "ابن رشد" فى القرن الثانى عشر، الذى أدخل تعديلاً جوهرياً على الفكر المدرسى المسيحى.

طالما أكد الصوفيون باستمرار على قابلية وجهة نظرهم للتطبيق فى الواقع العملى. فهم يرون أن الميتافيزيقيا لا جدوى تُرجى من ورائها ما لم تسندها تصورات عملية للسلوك الإنسانى الحقيقى، وهو الأمر الذى يوفره لنا كل من الخرافات والقصص الرمزية الشعبية. ومنذ أصدر الباباوات قرارات الحرمان ضد الهرطقة الدوناتيين Donatists [=عضو جماعة مسيحية فى شمال أفريقيا، انشقت على الكاثوليكية فى سنة ٣١٢ احتجاجاً على انتخاب "كاسيليان" لمنصب أسقف قرطاج. والاسم مشتق من اسم زعيم الجماعة "نوناتوس". المترجم] لرفضهم الفتوى بأن المباركة التى تصدر عن القسيس الذى يعاقر الرذيلة تتساوى مع تلك التى يسبغها أى قديس أو ولي، استناداً إلى المبدأ الذى يقول: "لا تسلك كما أسلك ولكن كما أقول لك" [= "خذ من العالم علمه لا عمله". المترجم] أصبح الأمر شائعاً فى الكنائس الكاثوليكية. ونستطيع أن نجد الحجة التى تؤيد هذا الرأى فى إنجيل "متى" الإصحاح الثالث والعشرين آية رقم ٢ وما بعدها عندما يطلب السيد المسيح من حواربيه أن يمتثلوا لتعاليم "الفريسيين" [أعضاء فرقة دينية موسوية أو يهودية ازدهرت فى فلسطين فى أواخر فترة المعبد الثانى (٥١٥ ق.م. - ٧٠ م.ع.م.) ولا تزال تعاليمها بشأن القوة الملزمة للتقاليد الشفوية (التوراة غير المدونة) تشكل ركناً أساسياً من أركان لاهوت الديانة الموسوية. المترجم] نون أن يتخذوا نموذج سلوكهم من الفريسيين الأكثر شكلية. والمسيحيون راضون تمام الرضا باتخاذ السيد المسيح قدوة كاملة ونهاية للسلوك الإنسانى. ومع ذلك فالصوفيون فى الوقت الذى يقرون بأن السيد المسيح نبي مُرسل يوحى إليه، فإنهم يستشهدون بالنص الوارد فى الإنجيل الرابع: "أليس مكتوباً فى شريعتك، أنا قلت، أنتم آلهة؟"، وهو الأمر الذى يعنى أن القضاة والأنبياء مخلون

بتفسير شريعة "الذات العلية". ولقد رفضوا على نفس المنوال أن يقبلوا الديانة "اللامايانية" Lamaism التي تسود هضبة "التبت" أو النظريات الهندية عن التجسد الإلهي، ولكنهم يقبلون نظرية "ميلاد المسيح" بصفتها مثلاً من أمثلة القوى الكامنة في الإنسان، تلك التي تستطيع أن تميزهم عن أقرانهم من غير المستنيرين، مع أن المسلمين الأرثوذكس أى الأصوليين يوجهون إليها أى تلك النظرية - الاتهام بأنها خاضعة لتأثير الديانة المسيحية. وبالمثل فإنهم يأولون التقاليد الفوق - طبيعية لـ "القرآن" بأنها مجازية، ولا يؤمن بها إيماناً حرفياً إلا البسطاء من غير المستنيرين وخدامهم، فالفرديوس، على سبيل المثال، لم يخبرها - كما يقولون - أى مخلوق، والحدود العين (المخلوقات من النور) لا يمكن أن تتناظر مع أى مخلوقات بشرية، ويستحيل إضفاء صفات جسدية عليها، على نحو ما يروج فى ثنايا الخرافات الفجة التي تشيع بين العوام؟

تذكر الآداب الأوروبية دون استثناء بالديون التي تعترف بها للصوفيين، فأسطورة "فيلهلم تيل" Wilhelm Tell موجودة فى "منطق الطير" لـ "العطار" (القرن الثانى عشر) قبل وقت طويل من ظهورها فى سويسرا، وأن يطلق القواس الألمانى (إذا كان لنا أن نصدق الـ Malleus Maleficarum "دمقاق الأشرار"، وهو عبارة عن دليل لقنص السحرة فى سنة ١٤٦٠) سهمه "باسم الشيطان" على التفاحات الموضوعة بطريقة متشابهة، يشى بتأثير "سراسينى" [=عربى-إسبانى]. ومع أن "نون كيشوته" (ينطقه أبناء "أراجون" و"برفينسال" على هذا النحو: "كيشوته") يبدو أكثر إسبانية من جميع الإسبان، فإن كاتب الرواية "سريا نتس" نفسه يعترف بدينه لمصدر عربى.

غير أن الدارسين يرفضون هذا الاعتراف ويحملونه على أنه لا يزيد عن نكتة "كيشوتية" من نكات "سريانتس" الكثيرة فى عمله، ولكن حكايات "نون كيشوت" تسير فى أعقاب تلك الحكايات التي وردت عند "سيدى كيشار"، وهو معلم صوفى أسطورى يُقارن أحياناً بـ "نصر الدين" [=جحا]، بما فى ذلك الحادث الشهير الذى تصوّر فيه "نون كيشوت" طواحين الماء (و لم تكن طواحين هواء، بهذه المناسبة) على أنها عمالقة. والكلمة الإسبانية "كيخادا" Quijada (وهذا هو اسمه كما يُخبرنا "سريانتس" مشتقة

من نفس الجذر العربى (ك ش ر) الذى احتفظ بمعناه هنا "كشّر" ويعترف المبروك "رايموند لالى"، وهو باطنى مايوركى [=نسبة إلى جزيرة "مايوركا" الإسبانية] وشهيد، بأنه وضع نصب عينيه نموذجاً صوفياً وهو يكتب قصيدته "كتاب العاشق والمعشوق" (١٢٨٣). أما الأخ "أنسليم الترميدى"، وهو باطنى مسيحى من مقاطعة "كتالونيا" الإسبانية فكان معروفاً أيضاً وعلى نطاق واسع بأنه الحكيم الصوفى المستنير الذى بلغ مرحلة "الإشراق" وقد عُرف أيضاً باسم "عبد الله الترجمان".

وقد درس القس "روجر بيكون" الذى حاضر فى الفلسفة فى جامعة "أوكسفورد" حيث دُفن عندما حضرته الوفاة، فى إسبانيا العربية-الإسلامية، لكنه حرص على تجنب أى إشارة مباشرة إلى "المستنيرين" الذين بلغوا مرحلة "الإشراق" خشية السلطات الجامعية، واكتفى فى هذا الصدد، بإطلاق صفة "الشرقى" على هذه الطريقة من التفكير، وهذه الصفة مشتقة من نفس الجذر الذى اشتقت منه كلمة "الإشراق". ولقد تتبع البروفيسور "آسين" المدريدى (نسبة إلى "مدريد" ومعاونوه، ديون "بيكون" للمستنيرين التابعين لمدرسة "قرطبة" التى أسسها "ابن مسرة" (٨٨٣-٩٢١). وقد عمل الحكيم الصوفى الموسوى أو اليهودى "سولومون بن جبيرول" Solomon ben Gabirol (١٠٢١-١٠٥٨) المعروف عند العرب-الإسبان باسم "سليمان بن يحيى بن جبيرول" وعند المسيحيين باسم Avicenna. وقد استقر الآن أن "ابن جبيرول" يقف كصاحب التأثير الأكثر قوة على القديس "فرانسيس الأسيسى" فى تأسيسه للطريقة الفرنسيسكانية، التى انضم إليها "بيكون" فى ١٢٤٧. وهذه فقرة من أحد أعمال "بيكون" التى كتبها باللغة اللاتينية وفيها يشير إلى نظرية التطور الصوفية:

«لا يعرف الفلاسفة الطبيعيون، بل لا مجموع الكتاب اللاتين شيئاً عن هذا الأمر. ونظراً لأن هذا العلم ليس معروفاً لعموم الطلاب، فيترتب بالضرورة أن يجهلوا كل ما يعتمد عليه، فيما يتعلق بتوالد الأشياء الحية من نباتات وحيوانات وبشر، وذلك لأنهم يجهلون ما سبق، فهم بالضرورة يجهلون ما سيلحق».

مع أن معاصري "بيكون" القس نظروا إليه برهبة وريبة على اعتبار أنه درس "الفنون السوداء"، وكلمة "سوداء" أو "أسود" [تسقط علامة الجنوسة في اللغة الإنجليزية. المترجم] لا تعنى "شرير"، بل هى نوع من اللعب على الألفاظ إذ تُنطق فى العربية "قاهم" أو "قاحم" والكلمة تشير إلى الذهن فيما تشير الثانية إلى اللون. ونفس اللعب على الألفاظ يحدث مع "هيوذ دى باين"^(٢) Hugues de Payns المولود فى ١٠٧٠، وهو الذى أسس طريقة "فرسان الهيكل"، وبالتحديد ثلاث رُوس عربية-إسبانية سوداء مزركشة، كما لو كانت قد قُطعت فى خضم معركة من المعارك، لكنها تعنى فى حقيقة الأمر رُوس الحكمة.

حالف الصوفيين المسلمين قدرٌ من الحظ يكفى لحمايتهم من الاتهام بالهرطقة أو الكفر نتيجة للجهود التى بذلها "الغزالي" (١٠٥٨-١١١١) الذى عرفته أوروبا باسم "Algazel" الذى أصبح أعلى حجة فى الإسلام بعد أن وفق بين الأسطورة الدينية والفلسفة التى تحمل طابعاً عقلانياً، وهو الأمر الذى أكسبه لقب "حجة الإسلام". ومع ذلك ظل الصوفيون يقعون مراراً وتكراراً فريسة للمذابح فى المناطق الأقل استنارة، كما اضطروهم خصومهم إلى اتخاذ "كلمات سر" وإحكام قبضتهم على دائرتهم بالإضافة إلى حيل مأكرة أخرى فى سبيل توفير الحماية الذاتية لأشخاصهم. أما فى الغرب، فلم يظهر إلى الوجود أى صوفى مسيحى يحمل رتبة كنسية عالية بدرجة تمكنه من إضفاء الحماية على أقرانه من الصوفيين فى الجامعات الكنسية الكبرى، إلا أن الفكر الصوفى استمر كقوة خفية تسرى بشكل متوازٍ مع المسيحية الأرثوذكسية [=الأصولية]. ومن هنا يأتى الإعجاب المشوب بالريبة الذى قوِيل به القس "روجر بيكون" والمبروك "رايموند لالى" (الذى كان عليه أن ينتظر سبعة قرون قبل أن يفوز بالاعتماد) ومختلف الصوفيين الذين يتمتعون بمقدرات غريبة ومبادئ أشد غرابة. ومع ذلك استشهد كلٌّ من "ابن رشد" و"أبو بكر" اللذين يحظيان بمكانة عالية فى الجامعات المسيحية بأعمال الصوفيين من أمثال "الغزالي".

يُعد الصوفيون فرقة ماسونية أو روحانية قديمة... "ولقد بدأ الماسونيون أنفسهم كجمعية صوفية. ووصلت في البداية إلى إنجلترا خلال عهد الملك "أثيلستان" Aethelstan (٩٢٤-٩٣٩) ودخلت إلى إسكتلندا تحت غطاء طائفة حرفية في أوائل القرن الرابع عشر، وكان ذلك خلال "فرسان الهيكل" بون شك^(٤). غير أن الإصلاح الذي أدخلته عليها في لندن في مطلع القرن الثامن عشر، مجموعة من الحكماء البروستستانتين، الذين تصوروا - بالخطأ - أن المصطلحات العربية-الإسبانية مصطلحات عبرية، طمست كثيراً من تقاليدھا الأصلية. ولقد كان "ريتشارد بيرتون" Richard Burton، مترجم "ألف ليلة وليلة"، ونظراً لأنه كان ماسونياً وصوفياً في نفس الوقت، هو أول من أشار إلى العلاقة الوطيدة بين الفرقتين، لكنه لم يكن متبحراً بما فيه الكفاية في أيٍّ منهما حتى يتبين أن الماسونيين بدأوا في الأصل كمجموعة صوفية. وها هو "إدريس شاه" يوضح أن "الماسونية" ليست سوى مجاز أو استعارة لغوية لإعادة تشييد أو إعادة بناء الإنسان الروحي من حالة الانقراض التي يكون قد هبط إليها، وأن العناصر الثلاثة الفاعلة التي تظهر في المحافل الماسونية الحديثة إنما تمثل الأوضاع الثلاثة للصلاة: القيام والركوع والسجود. أما الثلاثة الكبار "بويز" Buizz و "بواز" Boaz و "سولومون" [سليمان] الذين يحظون بالتبجيل من جانب الماسونيين بصفتهم بنائين شاركوا في بناء معبد الملك "سليمان" في "أورشليم" فلم يكونوا رعايا إسرائيليين من رعايا "سليمان" أو حلفاء فينيقيين، كما يفتوض بعض النقاد، لكنهم كانوا المهندسين المعماريين الصوفيين التابعين للخليفة "عبد الملك" أحد خلفاء بني أمية الذين تكفلوا ببناء "قبة الصخرة" على أنقاض "معبد سليمان" وأحفادهم. وتشمل أسماؤهم الحقيقة "ثعبان عبد الفيض" وحفيد حفيده "معروف" ابن [تلميذ] داود الطائي، الذي يحمل اسماً صوفياً مشفقاً، لو حللناه لكان "سليمان" لأنه "ابن داود" هو الآخر. وكانت المقاييس المعمارية للمعبد قد وقع عليها الاختيار، مثلاً هو الحال عند بناء "الكعبة" في "مكة"، مكافئات رقمية لجذور أفعال عربية تحمل رسائل مقدسة، حيث يرتبط كل جزء في البناء بالجزء الآخر بنسب محددة.

يقول المبدأ الأكاديمي الإنجليزي إن السمكة ليست أفضل معلم لـ "الإكتيولوجيا" [تعلم طبائع الأسماك] ولا الملاك للملائكية. ومن هنا فمعظم الكتب والمقالات الحديثة حول الصوفية كتبها أساتذة جامعيون أمريكيون وأوروبيون يحملون أذهاناً تاريخية المنحى، ممن لم يسبحوا في أغوار الصوفية أو يحلقوا إلى ذرى النشوة التي يخبرها الصوفيون، بل لا يستطيعون الولوج إلى خبايا اللعب بالألفاظ في الأشعار الفارسية أو العربية. وقد رجوت "إدريس شاه" أن يعالج هذا النقص في المعلومات العامة الدقيقة، حتى ولو اقتصرَت الفائدة على تجديد التأكيد للصوفيين بالفطرة في الغرب بأنهم ليسوا وحدهم في انتهاجهم لتلك العادات الغريبة في التفكير، وأن في وسعهم أن يشحنوا حدسهم عن طريق تجارب الآخرين. وقد وافقني في ذلك مع علمه بما تتطوى عليه المهمة من صعوبة بالغة. ولكن "إدريس شاه" هو أكبر سليل من الرجال في شجرة نسب ترجع إلى النبي "محمد" (ﷺ) وحدث أن ورث أسراراً خفية من الخلفاء ومن جدوده. وهو في الحقيقة شيخ من أكبر شيوخ الصوفيين ويرأس إحدى طرقتهم، ولكن نظراً لأن جميع الصوفيين متساوون بحكم التعريف الصوفي ذاته، وليسوا مسئولين إلاً أمام أنفسهم عن إنجازاتهم الروحية الخاصة، فإن لقب "شيخ" يكون مضللاً. فهو لا يعنى "قائد"، بقدر ما يعنى "فجلمان" Fugleman، وهو عبارة عن مصطلح عسكري قديم يدل على ذلك الجندي الذي يقف أمام مجموعة من الجنود في أرض الاستعراض كقدوة يحتذيها الجنود الآخرون المشاركون في التدريبات.

وتمثّل الصعوبة التي تنبأ بها (مع السنوات العديدة التي قضاها في الإقامة في أوروبا، وحديثه بطلاقة باللغة الإنجليزية واللغات الأوروبية الرئيسية، إلى جانب العربية والباشتو والأردية والفارسية سواء الكلاسيكية أو الحديثة) في أن قراء هذا الكتاب يتعین عليهم أن يكونوا مزودين بمدرجات خارج نطاق ما هو مألوف من خيال شعري وحس قوى بالشرف وأن يكونوا قد عثروا بالفعل على السر الرئيسي، وهو الأمر الذي نتوقعه بصورة كبيرة. أضف إلى ذلك أن "إدريس شاه" لا يرغب أن يظن به أحد أنه مبشّر. فالعلمون الصوفيون يبذلون أقصى ما في وسعهم كي يثثروا تلاميذهم عن

المضى فى طريقهم، ولا يقبلون أحداً منهم وهو "فارغ الدين" أى وهو يفتقر إلى الحس الفطرى بجوهر السر. والتلميذ يتعلم من المعلم خلال مراقبته وهو يتعامل مع مسائل الحياة اليومية أكثر مما يتعلم خلال أساليب التلقين الأدبية أو التقاليد العلاجية التقليدية، كما يتعين على التلميذ ألا يزججه بالأسئلة، بل يقبل قبولاً حسناً قدرأ كبيراً مما يبدو فى الظاهر تصرفات غير منطقية أو حمقاء، وهى التصرفات التى تستقيم معانيها فى نهاية المطاف. وتجرى كثير من المفارقات الصوفية الرئيسية فى شكل قصص كوميدية، وخصوصاً تلك التى تنور حول شخصية "الخوجا" (الناظر) "نصر الدين" أو "جحا"، كما نصادفها أيضاً فى خرايف "إيسوب" الذى يدرجه الصوفيون كواحد من أسلافهم.

يُعد بهلول البلاط عند الملوك الإسبان بعصاه التى تنتهى بكيس مملوء بالهواء أو الماء، وثيابه المبرقشة وعرفه الأشبه بعرف الديك، وأجراسه المجلجلة وحكمته الصريحة وعدم احترامه التام للسلطة ليس سوى شخصية صوفية. وكانت نكتة مقبولة على نطاق واسع من جانب أصحاب السلطان بصفتها تنطوى على حكمة أعمق مما تنطوى عليه النصائح الأكثر رزانة التى تصدر عن مستشارى البلاط المخضرمين. وبينما كان الملك "فيليب" الثانى ملك إسبانيا يُصعد اضطهاده لليهود، أصدر قراراً بأن يرتدى كل إسباني يجرى فى عروقه دم يهودى قبعة بشكل معين. ومساء نفس اليوم ظهر "بهلول البلاط"، وقد تكهن بما سيحدث من مشاكل، وفى يده ثلاث قبعات من ذلك النوع، فتوجه إليه الملك بالسؤال: لمن هذه القبعات؟ فما كان من البهلولى إلا أن رد: "واحدة لى يا عمى والثانية لك أما الثالثة فلرئيس محكمة التفتيش" ولما كان من الصحيح أن عدداً كبيراً من أبناء الأرستقراطية الإسبانية فى العصور الوسيطة متزوجون من بنات العائلات اليهودية التى كانت تتمتع بالثراء، فلقد تخلى الملك "فيليب" عن خططه فى هذا الشأن. وعلى نفس المنوال إلى حد كبير، حاول "تشارلى أرمسترونج"، الذى كان يعمل فى سرقة الغنم، قبل انضمامه إلى بلاط الملك "تشارلز" الأول فى وظيفة "البهلولى"، خلفاً لوالده، أن يعترض على سياسة "لوود" كبير أساقفة

الكنيسة الأرمنية، وهى السياسة التى بدت وكأنها ستقود فى نهاية المطاف إلى صراع مسلح مع "البيورثانيين" [=المتطهرين، وهم أبناء حركة إصلاحية فى أواخر القرن السادس عشر وأوائل السابع عشر. وقد سعت إلى "تطهير" الكنيسة الإنجليزية من بقايا آثار بابوية الكنيسة الرومانية الكاثوليكية. المترجم] وعندما طلب الملك "تشارلز" بازدرء من بهلوله النصيح فى السياسة الدينية قال له: "اشكر ربك شكراً جزيلاً يا عمى واقدف "لوود" الضئيل إلى الشيطان". ولما كان "لوود" حساساً تجاه ضالة جسمه، فلقد سعى فى سبيل طرد البهلؤل من البلاط، وهو الأمر الذى لم يعد على سيده بقالٍ طيب.

فى الواقع لا يتوجه هذا الكتاب إلى المثقفين أو المفكرين الأصوليين الآخرين، أو إلى أى شخص يعجز عن أن يتبين فوراً أنه موجه إليه شخصياً. وبطبيعة الحال سوف تقضى اقتصاديات النشر بتوزيع الكتاب بصفة أساسية بين قراء لا يفهمون كثيراً ما الذى يقوله الكاتب، ومع ذلك فلو كان المؤلف قد كتبه بأسلوب ييسر لهم أن يفهموه بصورة واضحة، لكان قد قال شيئاً مختلفاً غاية الاختلاف. وهذا موقف حرج، وإذا كان هناك من يستحق اللوم لنشر الكتاب فهو شخصى. ومع ذلك فلقد قدم "إدريس شاه" قدراً كبيراً من المعلومات غير المتوقعة - إلى جانب ما أشرت إليه فى هذه المقدمة فعلاً - مثل الأصل العربى-الإسبانى للمسيحة وكذلك لقصة "هانز أندرسون" "البطة القبيحة" أو ديون "تشوسر" لشعراء صوفيين ذائعى الصيت، مؤكداً هذه الظواهر الثانوية دون تحيز للظاهرة الأولى أى ظاهرة الفكر الصوفى. وسوف يكون الكتاب متوفراً على الأقل لعدد كبير من الذين يشتركون فى طريقة التفكير الغريبة هذه مع صديق أو صديقين حميمين، وسوف يسبب له أو لهما، دون شك، نفس الدهشة التى سببها لى.

الهوامش

- (١) كتب الشاعر الصوفي العظيم "جلال الدين الرومي" :
في الشتاء ، تبدو الفروع العارية ، نائمة ،
لكنها تكون منهكة ، خفية في الشغل استعداداً لريبتها القادم.
مع أن "الرومي" لم يذكر "الدابوق" أو أي نبات آخر من فصيلته ، إلا أن الرمز لعملية الفكر السرية التي تشير إليها سطور الشاعر.
- (٢) وردت على لسان الدكتور "جعفر الحلاجي" سرد طبي لأحد مظاهر هذا العلاج في مقال له بعنوان "تكنيكات/آليات التنويم العلاجي في أحد مجتمعات أسيا الوسطى" وقد نشر المقال في "المجلة الدولية للتنويم التجريبي والطبي أكتوبر/ناباة ١٩٦٢ ص ٢٧١ وما بعدها.
- (٣) حمل والده لقب "المراكشي" Moor الكونت "باجان" Count Pagan ، ويشير المؤرخ الذي كتب تاريخ عائلته إلى أول إتصال مرصود في التاريخ لها مع العرب الإسبان ، وهو الإتصال الذي نتج عنه حملة للقب غريب هو: "الوثني" لاتصاله بـسلى إسبانيا. Les Familles chevelresques du Lyonnais
- (٤) هناك تقاليد يكتنفها الغموض تروج بين الماسونيين حول انحدار هذه الحرفة عن جذور عربية - إسبانية. وينقل "قاموس التواريخ" Dictionary of Dates لصاحبه "هايدن" Haydn (١٨٦٧ ، ص ٢٤٧) عن مؤرخين ماسونيين قولهم: يُقال أن المعماريين "المحمدين" القادمين من الساحل الإفريقي هم الذين جاؤوا بها إلى إسبانيا قرب القرن التاسع. لكن المرء لا يكاد يُحسن استيعاب فكرة الدرجات المتعاقبة التي تسم المرور الفعلى من تجربة روحية محددة ومعينة، مما تصوره شعائهم .

تمهيد

آخر الأشياء التى أقصدها من وراء كتابة هذا الكتاب أن يرى فيه أحد أنه يقف موقف العداء من المدرسية scholasticism أو المنهج الأكاديمى. فالعلماء من الشرق والغرب على حدٍ سواء نذبوا حياتهم العملية، بصورة بطولية لوضع الأدب الصوفى والمواد الفلسفية خلال مناهجهم الخاصة، فى متناول الجميع. وفى حالات كثيرة سَجَّلُوا بأمانة وإخلاص، تأكيد الصوفيين على أن المرء لا يستطيع أن يفهم الطريق الصوفى بالجوء إلى الذهن أو العلم العادى المسطور فى الكتب. أما أن يعجز هذا المبدأ الأساسى عن الحيلولة بينهم وبين محاولة نقل الصوفية إلى نطاق فهمهم الخاص، فهذا العجز يُعد، على الرغم من كل شئ، تحية لأمانتهم العلمية وإيمانهم بنسقهم الخاص فى الاختبار.

ومع ذلك فلسوف يكون من الزائف من المنظور الصوفى ألا نؤكد أن ما من أحد يستطيع أن يُقيِّم الصوفية بعيداً عن نقطة معينة، اللهم إلا داخل نطاق موقف تعليمى صحيح، وهو موقف يتطلب وجود معلِّم صوفى بشخصه. وبالنسبة إلى الصوفى، ليس من باب الصدف أن "المذهب السرى" الذى ظل وجوده موضع الريبة والتحري لأزمنة طويلة يثبت أنه كان مراوغاً يزوغ ممن يطلبه. وإذا جاز لنا أن نقول إن الشيوعية كانت ديانة دون إله، فإن أى دراسة أكاديمية للصوفية دون أن تكون إلى أى حد "صوفية فاعلة" لهى صوفية دون عاملها الأساسى. وإذا كان هذا التأكيد يتعارض مع التقاليد العقلية التى تقول بأن فى وسع الفرد أن يصل إلى الحقيقة بمجرد استخدام ملكاته التى يجد أن الطبيعة قد زودته بها، فإن هناك إجابة واحدة: الصوفية، بصفتها "تقاليد سرية" ليست قريبة المنال على أساس الافتراضات التى تنتمى لعالم آخر، عالم الذهن. وإذا شعرنا أن الصدق بشأن الحقيقة الفوق-مادية لا بد من أن نسعى وراءه خلال

طريقة معينة من التفكير وحسب: العقلية والعلمية، فلا يمكن أن يكون هناك اتصال بين الصوفى وبين الطالب الموضوعى أو الذى يُفترض أنه كذلك.

صمم الصوفيون أدبهم وتعليمهم التحضيرى للمساعدة فى عبور الفجوة بين هذين العالمين من التفكير. ولو لم يكن فى الإمكان أن نوفر أى جسرٍ على الإطلاق، لما كان لهذا الكتاب أى أهمية من أى نوع، وما كان ينبغي على مؤلفه أن يعكف على كتابته.

ليس المقصود من الصوفية، باعتبارها عنصراً مغذياً للمجتمع، أن تستمر داخل هذا المجتمع بشكل ثابت لا يقبل التغيير، وهو الأمر الذى يعنى أن الصوفيين لا يشيّدون أنساقاً، كما يشيّد المرء الصروح، كى تختبرها الأجيال المتتابعة ويتعلموا منها. فالصوفية تنتقل خلال القدوة الإنسانية، أى المعلم، وإذا كان هذا المعلم شخصية غير مألوفة للعالم الواسع، وإذا كان هناك من يُقلّده، فليس معنى ذلك أنه غير موجود.

نعثر على آثار للصوفية فى المنظمات المتداعية التى كف فيها ذلك العنصر الإنسانى الناقل لـ "البركة" عن الوجود، ولم يبق منها سوى الشكل وحده. ولما كانت هذه المحارة البرانية هى الجزء الأكثر سهولة على الرصد من جانب الشخص العادى، فلقد تعيّن علينا أن نستغلها إلى نقطة أعمق قليلاً. فعلى النقيض من ذلك الشخص العادى، لا نستطيع أن نقول إن مثل هذه الشعيرة أو تلك ومثل هذا الكتاب أو ذاك يُجسّد الصوفية. فنحن نبدأ بالمواد البشرية أو الاجتماعية أو الأدبية، وكل منها ناقص(طالما لم يصاحبها تأثير القدوة الحية أى المعلم) ثم نشئ بما يُستوعب بصفة جزئية. والحقائق التاريخية، مثل تلك الدينية أو التنظيم الاجتماعى، عندما تتشبهت بالبقاء، فإنها تغدو ثانوية، بل ظواهر برانية تعتمد على التنظيم أو العاطفة والمظهر البرانى فى سبيل استمرارها على قيد الحياة. مثل هذه العوامل، وهى أساسية لاستمرار الانساق المألوفة تُعتبر، من وجهة نظر صوفية، مجرد بديل لحيوية الكيان العضوى، بصفته متميزاً عن المظاهر أو المشاعر^(١).

تظهر أى مدرسة صوفية إلى الوجود، مثلما يظهر أى عامل طبيعى، كى تزدهر ثم تختفى، وليس لكى تخلف وراءها أى آثار على آلية الشعيرة أو عمليات الاستمرار على

قيد البقاء، تلك التي يحفل بها الأنثروبولوجيون. ووظيفة العامل المغذى أن يصبح قابلاً للنقل وليس ترك آثار لا يلحقها التغير وراءه.

يشير المعلم الصوفى الكبير "جامى" إلى هذه الميول عندما يقول إننا إذا سمحنا لـ "اللية" أن تنمو على راحتها دون إخضاعها للمقاص من حين لآخر، فإنها ستنافس شعر الرأس فى جذبه للانتباه وارتفاع الشأن.

ولسوف يغدو من السهل استيعاب أن "العضوى" و"القنوة البشرية" عندما يدعيان أنهما الصوفية فإنهما يستبعدانها فوراً من دائرة الدرس التقليدى.

ومع ذلك فهناك بعض الجذوى من الالتفات إلى تأثير الصوفية على الثقافة الإنسانية. ففى المقام الأول نستطيع رصد محاولات لعبور الفجوة بين التفكير التقليدى والتجربة الصوفية، تلك التى نجدها وقد انصبت شعراً وأدباً وعبر سائر وسائل الاتصال، وكل ذلك مصمم بحيث يقود الوعى الإنسانى العادى سواء فى شكله الجنينى أو الواهن إلى إدراك أعمق وتحقق ذاتى أكبر. ثانياً: يصر الصوفيون أنه حتى فى الثقافات التى خنق فيها التفكير الميكانيكى والسلطوى الفهم الشامل فلسوف يجد التفرد الإنسانى نفسه مضطراً إلى تأكيد ذاته فى منطقة ما، حتى ولو اقتصر ذلك على الحاسة البدائية بضرورة أن يكون للحياة معنى أكبر من ذلك المعنى الذى تشيعه السلطات بصفة رسمية.

وفى هذا الكتاب سوف يلمس القارئ تركيزاً على نشر الفكر الصوفى خلال طور معين (بدءاً من القرن السابع من عصرنا المألوف أو بعد الميلاد) لأغراض التفسير والتوضيح. وإذا كنت، فى إطار هذه العملية قد قدمت مواداً جديدة تماماً، فليس الدافع هنا بذل جهد مدرسى. فالمدرسية لا تهتم إلا بمراكمة المعلومات واستخلاص النتائج منها. أما الصوفية فتتشغل عوضاً عن ذلك، بتخليق خط من الاتصال مع المعرفة النهائية، وليس بضفر الحقائق، حقيقة إثر أخرى، مهما كانت مثيرة على المستوى التاريخى أو أعمال التنظير بأى حال من الأحوال.

ولا ينبغي لنا أن ننسى أن الصوفية عبارة عن فكر شرقي، إلى ذلك الحد الذي تبقى عنده على عقائد خاصة - مثل القدوة الإنسانية - وهو الأمر الذي سقط في الغرب في أسر الإرجاء إلى أجل. وهي غامضة وباطنية إلى ذلك الحد الذي تخطط عنده درباً مختلفاً عن ذلك الذي يطرحه التنظيم السلطوي والعقائدي بصفته الدرب الصحيح، ولا صحة لغيره من دروب. والصوفية تقول بأن الموقف الأخير لا يشكل سوى جزء ومرحلة في قصة النوع البشري. والصوفية بقولها إنها مصدر حقيقي للمعرفة لا تستطيع قبول الادعاءات التي تذيبها المرحلة المؤقتة، التي تُعد إذا نظرنا إليها من الداخل في الوقت الراهن المرحلة "المنطقية".

قدر كبير من المواد التي قدمتها هنا يُعتبر ناقصاً، لأنه ليس من الممكن زيادة حجم الأدب الرسمي عن الصوفية دون توازنٍ مع الأداء الصوفي. ومع ذلك فمعظم هذا الأدب غير معروف خارج نطاق الدوائر الصوفية التقليدية. وليس المقصود من هذا الأدب أن يؤثر بأي درجة من التأثير على النزعة المدرسية التقليدية، تلك النزعة التي لا يتصل بها إلا بأوهى درجة من الاتصال، وهي درجة لا يستطيع أحد أن يمضي بها بعيداً دون تشويه.

تُعرف الصوفية بنفسها أي من داخل نسقها ذاته.

ولعله من الشيق أن نتوقف أمام الاختلاف بين العلم، كما نعرفه اليوم، ومثلما كان يراه رواده. ولقد كان روجر بيكون، الذي يُعد معجزة العصور الوسيطة، وأحد أكبر المفكرين الذين أنجبتهم البشرية، رائداً للمنهج العلمي الذي توصل إليه خلال التجربة. إلا أن هذا الراهب الفرنسي كان تعلم من الصوفيين الذين ينتمون لمدرسة الإشراق أن هناك فرقاً بين جمع المعلومات وبين معرفة الأشياء خلال التجربة العملية الفعلية. ففي كتابه المعنون Opus Maius الذي استشهد فيه بقطب من أقطاب الصوفيين، يقول:

"هناك نوعان من المعرفة، تلك التي نتوصل إليها خلال الجدل، وتلك التي نصل إليها خلال التجربة. ويقودنا الجدل إلى نتائج معينة ويفرض علينا أن نؤمن لها، ولكنه لا يرسو بنا على بر اليقين أو يُبدي شكوكنا حتى يخلد الذهن إلى الطمأنينة في رحاب الحق، ما لم يكن ذلك قد وفرت لنا التجربة".

مثل هذا المبدأ الصوفي عرفه الغرب تحت اسم المنهج العلمى الذى يعتمد على الإجراء الاستقرائى، وقد تأسس عليه العلم الغربى اللاحق.

ومع ذلك فالعلم الحديث، عوضاً عن أن يقبل الفكرة التى تقول بأن التجربة ضرورية فى كل فروع الفكر الإنسانى، أخذ كلمة "التجربة" بمعنى "التجربة العملية" التى يظل فيها المجرب بعيداً قدر الإمكان عن التجربة، بل يقف خارجها تماماً.

ومن هنا فمن وجهة النظر الصوفية يكون "يكون"، عندما كتب هذه الكلمات فى ١٢٦٨، قد دشّن العلم الحديث، كما نقل جزءاً ليس أكثر من الحكمة التى كان فى الإمكان أن يكون قد تأسس ذلك العلم عليه.

ولقد اشتغل التفكير "العلمى" باستمرار وبروح بطولية بهذه التقاليد الجزئية منذ ذلك الحين. ومع جذوره التى تضرب فى أعماق الصوفية، إلا أن نقص التقاليد حال دون الباحث العلمى وبين تناول المعرفة بوسائلها هى، أى خلال "التجربة الحياتية" وليس "التجربة العملية" وحسب.

الهوامش

(١) انظر الشروحات: "وجهة نظر".

الفصل الأول

الوضع الحالى

لا يزال البشر غارقين فى سبات عميق، فهم مهمومون، وحسب، بالتافه من الأمور، ويدبون ويسعون فى دنيا الضلال، ولما كانوا يوقنون أن سمو المرء على هذا الوضع إنما يأتى عبر العادة والتعود، وليس الديانة. فهذه "الديانة" تصير غير ملائمة. لا تثرثر فى حضرة "أصحاب الطريق"، وعوضا عن الثثرة، استغرق فى الانتباه. فمعرفتك وديانتك مقلوبتان رأساً على عقب، طالما ظلت علاقتك معكوسة مع الواقع. يلف الإنسان شبكة قنصه حول نفسه. ولكن الأسد (أى صاحب الطريق) يمزق قفصه إرباً إرباً.

(المعلم الصوفى "سنانى الأفغانى"، الذى تتلمذ لجلال الدين الرومى على يديه، فى كتابه المعنون "جنينة الصدق المسورة" الذى انتهى منه فى سنة ١١٣١) .

سكان الجزر

العامة يندمون على ذنوبهم،
أما الخاصة فيندبون غفلتهم(*) .
ذو النون المصرى

تحمل معظم الخرافات نزرًا، على الأقل، من الحقيقة، وعلاوة على ذلك تمكن - فى الغالب الأعم - الناس من استيعاب أفكار كانت الأنماط المعتادة من التفكير تحول بينهم وبين فهمها وضمها. وبالتالي لجأ المعلمون الصوفيون إلى الخرافات أو الحواديث الرمزية fables، مثلما فعل آخرون، إلى تقديم صورة للحياة أكثر اتساقًا مع مشاعرهم عما كان ممكنًا عبر المباشرة الذهنية.

واليكم حدود صوفية من هذا النوع حول الوضع الإنسانى، وقد أوجزناها وكيفناها، كما ينبغي أن يكون الأمر بومًا، كى توائم الزمن الذى نقدمها فيه. ولو أن المؤلفين الصوفيين يرون فى الحواديث العادية التى تهدف إلى "التسلية وترجية الوقت" نوعًا هابطًا من الفن بل متدنيًا عن غيره من الأنواع المماثلة.

يُحكى أن مجتمعًا مثاليًا كان يعيش فى بلاد بعيدة. ولم يكن أبناء هذا المجتمع واقعين فى أسر المخاوف، تلك التى نعرفها حق المعرفة فى زمننا الحالى. وعوضًا عن

(*) توبة العوام من الذنوب ، وتوبة الخوام من الغفلة . (الرسالة التشريعية ، ص ٨٩) .

الريبة والحيرة، كانوا يتمتعون بوضوح الهدف الذى يسعون وراءه، ويطرق أوسع نطاقاً فى الإفصاح عن أنفسهم. ومع أن حياتهم كانت خالية من الضغوط والتوترات التى يرى البشر حالياً ألا مفر من وجودها كضرورة من ضرورات التقدم، فإن حياتهم كانت أغنى، وذلك لحلول عناصر أخرى محل هذه العناصر. وكانت بالتالى طريقتهم فى الحياة مختلفة بعض الاختلاف. ونستطيع أن نقول اليوم، على وجه التقريب، إن مدركاتنا الحالية ليست سوى نسخة فجأة ولا تشكل إلا بديلاً مؤقتاً لمدركات أخرى أصيلة، كان يحوزها ذلك المجتمع.

كانوا يحيون حياة حقة، وليس نصف حياة.

ونستطيع أن نطلق عليهم أصحاب "العز".

وكان لهذا المجتمع زعيم. وقد اكتشف هذا الزعيم أن بلادهم سوف يأتى عليها فترة من الزمن تطول لمدة تقدر، دعنا نقول، بعشرين ألف سنة، تكون فيها غير قابلة للسكنى. وبالتالي قام بوضع الخطط التى توفر لهم الهرب، وهو على يقين من أن أحفادهم سوف ينجحون فى النهاية فى العودة إلى وطنهم، ولكن بعد أن يبذلوا فى هذا السبيل محاولات عديدة.

وكان هذا الزعيم قد اهتدى إلى مطرح يأوون إليه، وهو عبارة عن جزيرة تتماثل تضاريسها إلى هذا الحد أو ذاك مع تضاريس وطنهم الأصلي. ولكن بالنظر إلى بعض الاختلاف فى المناخ والموقع، وجد النازحون أنفسهم مضطرين إلى أن يواجهوا بعض التغير، وهو الأمر الذى جعل منهم أكثر تكيفاً على المستوى البدنى والعقلى للظروف المستجدة، فالمدركات الخشنة، على سبيل المثال، حلت محلها مدركات أكثر رهافة، مثلما يحدث ليد العامل اليدوى التى تخشن وفقاً لما تمليه عليه حرفة.

وفى محاولة لتخفيف حدة الألم التى قد تنتج عن عقد مقارنة بين الحالتين القديمة والجديدة، صار لزاماً عليهم أن ينسوا الماضى تماماً على وجه التقريب. فلم يبق منه سوى ذكرى غائمة، ولكنها كانت لتكفى كجنوة تقبل الاستيقاظ والاشتعال متى حان الوقت.

كان النظام غاية في التعقيد، ولكنه جيد التنسيق. وقد خدمت الهيئات التي استمر الناس على قيد البقاء خلالها على الجزيرة، في نفس الوقت، كهيئات للمتعة البدنية والذهنية. وكانت تلك الهيئات التي أثبتت أنها كانت بناءة في حقيقة الأمر في الوطن القديم قد لزمت حالة خاصة من التعليق المؤقت، وجرى الربط بينها وبين تلك الذكرى الغائمة تمهيداً لتنشيطها في نهاية المطاف.

وببطء وبعد معاناة طويلة استقر النازحون وقاموا بتكييف أنفسهم مع الظروف المحلية. وكانت موارد الجزيرة من ذلك النوع، الذي كان ليُمكِّن، مع قدر من الجهد وشكل معين من التوجيه، أبناء هذه الجزيرة من الهرب إلى بلاد موعلة أكثر عن قبل في البعد، في طريق عودتهم مرة أخرى إلى وطنهم الأصلي. وكانت تلك هي الأولى بين سلسلة متتابعة من الجزر التي تأقلم عليها بصورة تدريجية، هؤلاء المهاجرون.

وألقيت المسؤولية عن هذا "التطور" على كاهل أولئك الأفراد الأفذاذ الذين استطاعوا القيام بها. ولم يزد هؤلاء بالضرورة، عن أقلية محدودة، وذلك لأنه كان من شبه المستحيل على كتل الجماهير أن تبذل الجهد المطلوب للحفاظ على منابع المعرفة في وعيها. وظهر أن أحدها يتصارع مع الآخر. وصار لزاماً على متخصصين معينين أن يحرسوا "العلم الخاص".

ولم يكن، ذلك السر، أو المنهج الذي يحدث الانتقال أى شيء آخر سوى إتقان المهارات البحرية وتطبيقاتها. واحتاج الهروب، إلى معلم ومواد خام ويشتر وجهد وفهم. وصار في طوع الناس وقد تحصلوا على هذه الاحتياجات، أن يتعلموا السباحة وبنوا السفن أيضاً.

وقد أوضح الأشخاص الذين كانوا مكلفين في الأصل بعمليات الهروب، للجميع أن قدرأ من الإعداد أصبح ضرورياً قبل أن يتعلم أى من كان كيفية السباحة أو حتى يشارك في بناء السفن. ولقد استمرت العملية تسير لمدة من الزمن على خير ما يرام.

وعندئذ تمرد رجل، كان قد ظهر افتقاره فى الوقت الحاضر، إلى المؤهلات الضرورية، ضد هذا النظام، ونجح فى ابتداء فكرة بارعة حقاً. فلقد لاحظ أن الجهد الذى يتعين بذله فى الهروب يلقى بعبء ثقيل، وفى غالب الأحيان غير مرغوب فيه، كما بدا واضحاً، من جانب الجميع. وفى نفس الوقت مال الجميع إلى تصديق ما يقال لهم حول عملية الهروب. وأيقن أن بوسعه أن يكتسب القدرة وأن ينتقم أيضاً لنفسه من أولئك الذين أساءوا تقدير ملكاته، موطناً النفس على استغلال بسيط لهاتين المجموعتين من الحقائق.

وكان ليعرض التخفف من العبء، خلال التأكيد على نفى وجود أى عبء أصلاً.

وسرعان ما أذاع هذا الإعلان:

"ليس هناك ما يدعو المرء إلى تكييف ذهنه وتدريبه بالطريقة الموصوفة له من الآخرين. فالذهن الإنسانى ثابت ومستمر، منذ وقت بعيد، وهو مسمى يقوم على الاتساق. قيل لك إنه يتعين عليك أن تكون من أرباب الحرف حتى تبني سفينة، ولكننى أقول لك: أنت لست بحاجة وحسب إلى أن تكون من أرباب الحرف، بل لست بحاجة إلى أى سفن أصلاً. فساكن الجزر لا يحتاج إلا إلى مراعاة عدد محدود من القواعد البسيطة كي يستمر على قيد البقاء، ويظل جزءاً لا يتجزأ من المجتمع. وعن طريق أعمال حاسة التمييز التى فطر عليها جميع البشر، دون استثناء، يستطيع أن ينال كل ما يصبو إليه على هذه الجزيرة - وهى تعد بمثابة وطننا وتركتنا وتراثنا - التى يشترك الجميع فى ملكيتها!".

وبعد أن حاز هذا الحكيم البليغ، قدراً كبيراً من الاهتمام بين ناسه، شرع وقت ذاك فى "إقامة الدليل" على رسالته بقوله:

"إذا كان للسفن أو للسباحة أى جدوى، فليستفضلوا بتمكيننا من رؤية السفن التى قامت بالرحلة ثم غادت أو السباحين الذين رجعوا إلى بلادهم!".

وكان ذلك بمثابة تحدٍّ للمعلمين، الذين لم يتمكنوا من مجابته. وكان التحدي مستنداً إلى ادعاء لم يستطع القطيع الذي يستبد به الذهول أن يرى وقت ذاك فسادَه. ولعلك ترى كيف أن السفن لا تعود أبداً من الطرف الآخر للدنيا، وأن السباحين، عندما يعودون إلى أوطانهم فإن تغييراً جديداً يكون قد اعتراهم، وهو الأمر الذي يحول دون رؤية الحشود الغفيرة لهم.

إلا أن العوام يُكون طلباً للبرهان الساطع.

وهنا رد الهاربون، في محاولة لإقامة الدليل أمام أعين الثوار: "بناء السفن ليس سوى فن وحرفة في نفس الوقت. ويعتمد إتقان هذه الخبرة ومزاولتها على أساليب فنية خاصة. وهذه الأساليب تشكل فيما بينها مهمة شاملة لا يمكن فحصها بالقطاعي، على نحو ما تطلبون. وتنطوي هذه المهمة على عنصر غير ملموس، نستطيع أن نطلق عليه اسم "البركة"، التي اشتقت منها كلمة "barque" (بارك) التي تعنى في اللغة الفرنسية "مركب أو سفينة"، والكلمة تعنى في الأصل "البراعة"، التي تستعصى على الظهور أمام ناظريكم."

وهنا صاح الثوار:

"فن، حرفة، شاملة، بركة هراء!."

وبالتالي علقوا في أعواد المشانق كل من استطاعوا الوصول إليهم.

قويل هذا "العهد" الجديد على كل الجوانب بصفته عهداً للتحرر. فلقد اكتشف الإنسان أنه بلغ حقا سن الرشد! وشعر، على الأقل الآن، كما لو كان قد تحرر من المسؤولية.

وسرعان ما اكتسحت البساطة واليسر اللذان انطوى عليهما المفهوم الثوري معظم طرق التفكير الأخرى. ولم يمر وقت طويل قبل أن يغدو ذلك حقيقة أساسية في نظر الجميع فلم يستطع أن يطعن فيها أى عاقل. وتشير كلمة "عاقل"، بطبيعة الحال هنا، إلى كل شخص يتوافق مع النظرية العامة ذاتها، تلك التي يقوم عليها الآن المجتمع.

ويسر ذلك وصف الأفكار التي تتعارض مع الفكرة الجديدة بأنها لامعقولة. وأصبح كل ما هو لاعلى شراً. وبالتالي صار لزاماً على الفرد، حتى ولو طوى بين جوانحه بعض الشكوك، أن يكتبتها أو يصرفها عن ذهنه، فلقد صار عليه أن يبدو مهما كلف الأمر، عاقلاً أمام الآخرين.

ولم يكن عصياً على المرء أن يكون عاقلاً، إذ لا يكلفه ذلك أكثر من الامتثال لقيم المجتمع. وعلاوة على ذلك تراكمت الأدلة على مقدار الصواب فى العقلانية، طالما لم يفكر المرء فيما وراء الحياة على الجزيرة.

وكان المجتمع قد خلق وقت ذاك توازناً حكم علاقاته، بشكل مؤقت، داخل نطاق الجزيرة. وبدا وقد وفّر تكاملاً مقبولاً من الناحية الظاهرية، فى مرآة نفسه. وغدا المجتمع يقوم على العقل بالإضافة إلى العاطفة، الأمر الذى جعلهما يبدوان، هما معاً مقبولين. ولقد سمح هذا المجتمع بكل لحوم البشر، على سبيل المثال، استناداً إلى أسس عقلانية؛ إذ اكتشف أن لحم البشر قابل للأكل. ولما كانت القابلية للأكل تعد إحدى خصائص الطعام المقبول، فلقد أصبح الجسم الإنسانى طعاماً. وفى سبيل التعويض عن مثالب مثل هذا الاستدلال، اتجه التفكير إلى بديل مؤقت. فرض المجتمع سيطرته، على هذه العادة، فى نطاق مصالح المجتمع. وكانت الحلول الوسط بمثابة العلامة التجارية المسجلة للتوازن المؤقت. ومن وقت لآخر، كان أحدهم يلمح إلى حل وسط جديد، وأدى الصراع بين العقل والطموح والمجتمع إلى قيام أعراف اجتماعية جديدة.

ولما لم تجد مهارات بناء السفن مجالاً واضحاً للتطبيق فى هذا المجتمع، فلقد انزلت هذه الحرفة، بسهولة كبيرة، كى تصبح فى عداد أعمال العبث. فلم تكن هناك حاجة إلى المراكب. ولم تعد هناك أى وجهة أمامها كى تشق طريقها إليها، فالعواقب التى تترتب على افتراضات معينة تستطيع إثبات صحة هذه الافتراضات. وهذا ما يطلق عليه اليقين الزائف، وهو البديل المطروح لليقين الحقيقى. وهذا هو ما نتعامل وفقاً له فى حياتنا اليومية، عندما نفترض أننا سوف نعيش يوماً آخر. ولكن سكان جزيرتنا وسّعوا تطبيقه كى يشمل كل شىء.

ويستطيع قيدان أو مدخلان في "الموسوعة العالمية للجزر" أن يكشفوا لنا النحو الذي تسير وفقه العملية. فخلال تقطير علماء الجزيرة لحكمتهم من الغذاء العقلي المتاح أمامهم في موطنهم، توصلوا، حقا وصدقًا، إلى هذا النوع من الحق:

سفينة، استياء:

وسيلة خيالية ادعى المحتالون والمخادعون أنهم يستطيعون خلالها أن "يعبروا المياه"، وهو الأمر الذي قام دليل علمي على أنه لا يزيد ولا يقل عن محض عبث.. فليس هناك مواد معروفة على الجزيرة تأبى نفاذية الماء، مما يجعلها صالحة لبناء مثل تلك السفينة، بصرف النظر عما إذا كانت هناك وجهة تنطلق إليها فيما وراء الجزيرة أم لا. وغدت الدعوة إلى "بناء السفن" بمثابة جريمة جسيمة بموجب المادة رقم ١٧ من القانون الجنائي القسم الفرعي "جى" المعنون بـ "حماية السذج". وغدت هذه الدعوة: هوس بناء السفن، شكلاً متطرفاً من أشكال الهروبية الذهنية، التي تعد عرضاً من أعراض عدم التكيف. وخضع المواطنون جميعاً لالتزام دستوري بإخطار السلطات الصحية، إذا اشتبهوا في إصابة أحدهم بهذه الحالة المأسوفة.

انظر: سباحة، انحرافات ذهنية، جريمة (جسيمة)

قراءات : سميث. جيه، لماذا يستحيل بناء "السفن"، دراسة بجامعة الجزيرة رقم ١١٥١

سباحة :

بغیضة. طريقة، من المفترض أن تحرك الجسم خلال الماء مع الحيلولة دون غرقه، وذلك بغية الوصول، بصفة عامة، إلى موضع خارج نطاق الجزيرة. ويضطر "الطالب" الذي يدرس هذا الفن البغيض أن يخضع نفسه لطقس غريب. ففي الدرس الأول يجد التزاماً عليه أن ينبطح على الأرض، ويأخذ في تحريك ذراعيه ورجليه تلبية للأوامر التي

يصدرها إليه "معلم". ويستند المفهوم بأسره هنا إلى الرغبة التى تستبد بأولئك الذين ينتحلون صفة "المعلمين" أو "المدرسين" فى السيطرة على ما هو ساذج فى العصور البربرية. ولقد أخذت هذه الطقوس أو الشعائر، فى الآونة الأخيرة شكل الهوس المزمن.

انظر: سفينة، هرطقات، فنون زائفة.

قراءات : براون. دبليو. جنون السباحة الأعظم. سبعة مجلدات. معهد البصيرة الاجتماعية.

وكانت الكلمتان "استياء وبغض" تستخدمان على الجزيرة لكى تعنيا أى شىء يتعارض مع العهد الجديد الذى عرف هو نفسه باسم "المتعة". فالفكرة الكامنة وراء كل ذلك تتلخص فى أن يقوم الناس بإمتاع أنفسهم، داخل نطاق الحاجة العامة لإرضاء الدولة. ولا يخرج معنى الدولة هنا عن كل الناس.

ولذلك فليس من المستغرب أن تملا فكرة الرحيل عن الجزيرة - بحد ذاتها - معظم الأهالى بالرعب. وعلى نفس المنوال فإننا نلاحظ خوفاً عميقاً يستبد بالسجناء الذين يهيم سجانوهم بإطلاق سراحهم، بعد أن يكونوا قد قضوا مدة طويلة وراء القضبان. فالعالم خارج نطاق السجن غامض ومجهول ويحمل فى طياته مخاطر لا علم لأحد بمداها.

إلا أن الجزيرة لم تكن، مع ذلك، سجنًا. لكنها كانت بمثابة قفص قضبان غير منظورة، غير أنها أشد فعالية، بما لا يقاس، من أى قضبان ظاهرة للعين.

وبمرور الوقت غدا مجتمع الجزيرة مركباً أكثر فاكثراً، ونستطيع أن ننظر إلى عدد محدود، ليس إلا، من ملامحه البارزة. أصبحت آدابه غنية. فعلاوة على المؤلفات الثقافية، ظهرت كتب عديدة تفسر قيم الأمة وإنجازاتها. ونشأ أيضاً نسق من القصص الرمزية التى تصور كم كانت الحياة لتغدو مرعبة لو لم ينظم المجتمع نفسه وفقاً للنموذج الحالى الذى يبعث الطمأنينة فى الصدور.

من وقت لآخر حاول المدربون أن يساعدوا المجتمع ككل على الهروب. وضحى القباطنة بأنفسهم فى سبيل إعادة بناء مناخ يوفر لبنائى السفن الذين كانوا قد

حجبهم وقت ذاك عن الاعين أن يعوبوا إلى استئناف حرفتهم. وقد فسر المؤرخون وعلماء الاجتماع كل هذه الجهود في ضوء الشروط التي تسود على سطح الجزيرة، دون التفكير في وجود أى اتصال بين هذا المجتمع المغلق وبين الخارج. وسهل على كثيرين، بصورة نسبية، أن يصدروا تفاسير مقبولة ظاهرياً لكل شيء على وجه التقريب. ولم ينطو الأمر على أى مبدأ أخلاقى، نظراً لأن العلماء واصلوا دراستهم بإخلاص نادر لما بدا صحيحاً. وطرحوا هذا السؤال: ماذا فى طوعنا أن نفعل أكثر من ذلك؟، وهو ما يتضمن خلال كلمة "أكثر" أن البديل قد لا يزيد عن مجهود كفى فحسب. أو تساطوا فيما بينهم: ماذا فى وسعنا أن نفعل غير ذلك؟ على افتراض أن الجواب على كلمة "غير" - شيء مختلف.

وتمثلت المشكلة الجوهرية التي واجهتهم فى افتراضهم أنهم قادرون على صوغ الأجوبة، وتجاهلوا الحقيقة التي تقول إن الأسئلة تنطوى فى كل جزئية من جزئياتها على أهمية توازى الأجوبة ذاتها.

وبطبيعة الحال حاز سكان الجزيرة نطاقاً عريضاً مما يستطيعون أن يفكروا فيه وأن يعملوه داخل جزيرتهم. وأعطى تنوع الأفكار والاختلاف فى الآراء انطباعاً بسيادة حرية الفكر. وقوبل التفكير بالتشجيع، طالما لم يكن من ذلك النوع العبثى.

وسمح بحرية التعبير. ولكنها كانت قليلة الفائدة بدون تطور الفهم، وهو ما لم يواصله أحد.

و صار إلزاماً على عمل البحارة وإبراز دورهم أن يأخذوا مسالك متنوعة بالتناغم مع التغيرات التي تدخل على المجتمع، وهو الأمر الذى جعل حقيقتهم أكثر بلبلة عن ذى قبل أمام التلاميذ الذين يحاولون اقتفاء آثارهم من وجهة نظر الجزيرة.

وسيط كل تلك البلبلة، ماتت حتى القدرة على تذكر وجود إمكانية للهروب إلى أن تصبح فى بعض الأحيان عقبة كئوداً. إلا أن انتعاش الوعي باحتمال الهروب لم يعد مقصوراً على شخص دون آخر، فلم يطف بخيال الذين تعلقوا بالأمل فى الهروب فى

غالب الأحيان، أى بديل آخر. ولكن مجرد وجود مفهوم غامض للإبحار لم يكن لينطوى على أى جدوى دون توجيه. ولما كان أشد بناء السفن شوقاً أنفسهم قد تلقوا دربة عالية على الاعتقاد بأنهم تملّكوا بالفعل ذلك التوجيه المنشود، وبأنهم بلغوا سن الرشيد، فلقد استأخوا من كل من يلمح إلى أنهم قد يكونون بحاجة إلى بعض الإعداد.

. وحالات الروايات الغريبة عن السباحة وبناء السفن، فى غالب الأحيان، دون إمكانيات التقدم الحقيقى. ووقع جانب كبير من المسئولية فى هذا الشأن على أنصار السباحة الزائفة أو السفن الخرافية، وهؤلاء لم يكونوا سوى باعة جائلين وفروا دروساً لمن لم تشد أعوادهم بعد حتى يستطيعوا السباحة وفقرات حول السفن التى لا يقدرّون على بنائها.

وكانت احتياجات المجتمع قد رفعت فى الأصل بعض أشكال الكفاءة وطرق التفكير التى تطورت حتى أصبحت تعرف باسم "علم" إلى مستوى الضرورة التى لا مندوحة للمجتمع عنها. وفى نهاية المطاف تعدى هذا النهج الجدير حقاً بالإعجاب - وأصبح يشكل ضرورة أساسية فى مختلف المجالات التى قبلت تطبيقه - نطاق معناه الأصلي.

وسرعان ما امتد، ذلك النهج الذى وُصف بـ "العلمى"، فى أعقاب ثورة "المتعة" حتى شمل جميع أنواع الأفكار. وفى النهاية أصبحت الأشياء التى تستعصى على الاندراج داخل حدوده، تُعرف بأنها "غير علمية"، وهى عبارة أخرى تترادف بسهولة ويسر، مع كلمة "سئى". وبذلك أسرت الكلمات، دون علم أحد، ثم سلكها أسروها، بصورة تلقائية، فى سلك العبودية.

وفى ظل غيبة موقف ملائم، مثل أناس يُتركون وشأنهم فى غرفة انتظار فينكبون، بشكل محموم، على قراءة المجلات، انهمك سكان الجزيرة، فى البحث عن بدائل للإنجاز الذى كان بمثابة الهدف الأصلى (وفى حقيقة الأمر الهدف الأخير) لتجربة النفى التى عاشها مجتمع الجزيرة.

واستطاع البعض أن يحوّلوا انتباههم بقدر متفاوت من النجاح نحو الالتزامات العاطفية بصورة رئيسية، وكانت هناك مجالات متعددة للعاطفة، ولكن دون مقياس مناسب لقياسها. وقد نظر سكان الجزيرة إلى كل عاطفة بصفتها "عميقة" أو "غويطة"، وفي سائر الأحوال، ومهما كانت "ضحلة" فهي أكثر عمقاً من عدمها. فالعاطفة، التي كانت قادرة في رأيهم، على دفع الأهالي إلى إتيان أشد الأعمال البدنية والذهنية المعروفة، جسارة، حازت بصورة تلقائية، صفة "عميقة".

وأخذ الأهالي، في غالبيتهم، يحدّدون لأنفسهم أهدافاً يعملون على بلوغها، أو تركوا الآخرين يحدّدونها لهم. فقد يتبعون شعائر عبادة معينة ثم يتركونها إلى أخرى، وقد يسعون وراء المال، أو الشهرة الاجتماعية. وأخذ بعضهم يعبد أشياء معينة ويستشعرون أنهم بذلك أرقى من الآخرين كافة. بينما شرع آخرون يظنّون، خلال الاتصال مما استقر في روعهم يوماً أنه العبادة الحقّة، وأنهم نبذوا عبادة الأصنام، وصار في طوعهم بالتالي أن يُنزلوا الآخرين جميعاً إلى موضع السخرية والاستهزاء.

ويمرور القرون، غصت الجزيرة بأنقاض الطقوس والشعائر. وكانت هذه الأنقاض أسوأ من الأنقاض العادية، إذ انفردت هذه بامتلاكها خاصية التجدد الذاتي. فلقد أخذ حسنو القصد وغيرهم من الناس في دمج العبادات وإعادة دمجها، كي تعود إلى الانتشار مرة أخرى. وشكل هذا العمل بالنسبة إلى الهاوي، وكذلك المثقف على حد سواء، منجماً من المواد الأكاديمية أو "التأهيلية" *initiatory*، الأمر الذي وفّر إحساساً مريحاً بالتنوع.

وانتشرت منشآت فاخرة لإشباع "رغبات" محدودة. وامتلات الجزيرة عن آخرها على وجه التقريب بالقصور والنُصب والمتاحف والجامعات ومعاهد التعليم والمسارح و"إستادات" الألعاب الرياضية. واستشعر سكان الجزيرة الفخر بهذه العطايا، وربطوا بين كثير منها، بصفة عامة، وبين الصندوق، مع أن الكيفية التي تم خلالها هذا الربط على هذا النحو بالتحديد، غابت عنهم جميعاً، على وجه التقريب.

وارتبط بناء السفن مع بعض أبعاد هذا النشاط، ولكن بطريقة ظلت مجهولة للجميع، اللهم إلا فيما ندر.

ورفعت السفن أشرعتها بصورة مستترة، وواصل السباحون تعليم السباحة.

إلا أن الظروف على الجزيرة لم تفعم صدور هؤلاء الأهالي البالغى الإخلاص بالفزع. ففوق كل شيء، كانوا هم أنفسهم قد نشأوا وشبوا فى نفس المجتمع، وترابطهم عرى لا تنفصم سواء به أو بمصيره.

لكنهم وجدوا أنفسهم مضطرين إلى أن يقوا أنفسهم من الحذب الذى يخصهم به مواطنوهم وشركاؤهم فى الجزيرة. وحاول بعض الأهالى "العاديين" من سكان الجزيرة أن ينقذوهم من أنفسهم. وحاول آخرون أن يقتلوهم، لسبب آخر يتمتع بنفس الدرجة من السمو. وسعى البعض الآخر، بتلف شديد، حتى إلى تقديم يد العون لهم، ولكنهم لم يعثروا لهم على أثر.

وجاءت كل ربود الفعل هذه لوجود السباحين نتيجة لنفس السبب، بعد "فلترته" أو "ترشيحه" عبر مختلف أنواع الأذهان. وهذا السبب يتمثل فى أن أيا من كان، لم يعرف الآن ما هو السباح فى حقيقة الأمر، ولا ماذا يصنع، ولا أين يمكن العثور عليه.

ولما أصبحت الحياة على الجزيرة شيئاً فشيئاً أكثر تحضراً، نهضت صناعة غريبة حقاً ولكنها منطقية. وكانت منذورة لتبديد الشكوك فى صحة النظام الذى يعيش وفقه المجتمع. ونجحت هذا الصناعة فى استيعاب الشكوك التى تثور حول القيم الاجتماعية عن طريق الضحك منها أو تعريضها للسخرية. وكان بوسع هذا النشاط أن يرتدى وجهاً حزيناً أو سعيداً، ولكنه غدا فى الحالتين بمثابة شعيرة متكررة. ومع أنها كانت صناعة قيمة من الناحية الإحتمالية، فإنها حُرمت فى غالب الأحيان من أداء وظيفتها الخلاقة الحقيقية.

وشعر الأهالى، بعد أن سمحوا لشكوكهم أن تجد لنفسها تعبيراً مؤقتاً، بأنه سوف يكون فى مقدورهم، بطريقة أو بأخرى، أن يخففوا غلواها وأن يطهروها من شوائبها

وأن يحاولوا استرضاعها. وغدا الهجاء خرافة تفيد معنى محدداً، حقا صادفت الخرافة القبول، لكن أحداً لم يستطع لها هضماً. وجاءت المسرحيات والكتب والأفلام والقصائد والهجائيات اللازمة كوسائل معتادة لإحداث هذا التطور، على الرغم من امتداد قسم بارزٍ منها إلى المجالات الأكثر عمقاً كالمجال الأكاديمي. وبدا الأمر عند كثيرين من سكان الجزيرة أن اتباع هذه العبادة بون العبادات الأقدم يعد عملاً أكثر تحرراً وأكثر حداثة أو تقدمية.

هنا وهناك كان لا يزال في طوع أحد المرشحين أن يقدم نفسه إلى معلم للسباحة، كي يعقد صفقته. وفي العادة كان الجدل الذي يكاد يرقى إلى نمط متقوالب يجرى على هذا النحو:

- أود أن أتعلم السباحة.
- هل تريد أن تعقد صفقة خلالها؟
- لا. كل ما في الأمر أنني مضطر إلى أخذ طن الكرنب الذي يخصني.
- أي كرنب؟
- الغذاء الذي سأحتاج إليه على الجزيرة الأخرى.
- هناك غذاء أفضل.
- لا أعرف ماذا تقصد. ليس في وسعي التأكد. لا بد أن أخذ كرنبي!
- إذن لن يكون في وسعك أن تسبح، لسبب. أنت تنوى حمل طن من الكرنب!
- إذن لن يكون في وسعي أن أرحل. أنت تسميه حملاً، ولكنني أطلق عليه غذائي الأساسي.
- افترض، على نحو ما تقول إحدى الخرافات، أننا نقول ليس "كرنباً، بل "افتراضات" أفكار مدمرة؟
- سوف أحمل كرنبي إلى مدربٍ آخر يستطيع تفهّم احتياجاتي.

و بعد:

هذا الكتاب يدور حول بعض السباحين وبعض بنائى السفن، وأيضاً حول بعض الآخرين الذين حاولوا اقتفاء أثارهم، بدرجة أو أخرى من النجاح. لم تنته الخرافة بعد، لأن هناك من لا يزال من الناس يعيش على الجزيرة.

يستخدم الصوفيون شفرات متنوعة فى سبيل حمل ما يقصدون من معان. أعد ترتيب اسم المجتمع الأسمى - El Ar - تجده أصبح - Real - ولعلك لاحظت فى السياق أن الاسم الذى تبناه الثوريون - Please - هو نفس كلمة - Asleep - ولكن بترتيب آخر لحروفها.

الفصل الثانى

الخلفية

- (أ) المسافرون والأعنان

هناك ثلاثة أشكال للمعرفة: الأول المعرفة الدنيوية، وهى لا تتجاوز اكتساب المعارف، والمعرفة الدينية، وتقوم على الامتثال للأحكام، ومعرفة الصفوة، تلك التى تعتمد الرقى الذاتى.

القطب «الهجویری» فى كتابه «كشف المحجوب»

تحكى إحدى القصص التى وردت فى "خرافات إيسوب" أن "خلدًا" صغيراً ذهب إلى أمه وقال لها إنه يستطيع أن يرى. والآن، وكما يعرف معظم الناس فإن حاسة البصر مفتقدة فى المعتاد عند هذا النوع من الحيوانات. وهنا قررت الأم أن تختبر ابنها. وبالتالي وضعت أمامه قطعة من البخور أو "اللبان الذكر" وسألته عما يرى تحت أنفه.

أجاب الخلد الصغير:

- حجر.

وهنا ردت عليه:

- أنت لست أعمى فحسب، بل فاقداً حاسة الشم أيضاً.

لا يوفر المعنى السافر لهذه الخرافة بالذات كثيراً من التمييز الذي يستحقه "إيسوب"، وهو الفيلسوف اليوناني الذي درج الصوفيون على تبجيله، بصفته معلماً عملياً في إطار تقاليد سحيقة من الحكمة المكتسبة خلال المراتب الواعية للذهن والبدن والإدراك. ولو أن كثيراً من التلاميذ لمسوا قصوراً معيناً في بعض مبادئ الأخلاق (في الواقع حواش سطحية) في خرافات "إيسوب".

ونستطيع تحليل القصة ونقف على معناها العميق، إذا ما حزننا بعض الإلام بالتقاليد الصوفية ونهج هذه التقاليد في استشفاف المعاني المستترة في الأدب.

تكتب كلمة "خُلد" باللغة العربية بنفس الطريقة التي تكتب بها الكلمة التي تعني: الأبد والفردوس والفكر والذهن والروح، وفقاً للسياق الذي ترد فيه. ونظراً لأن اللغة العربية تكتفي من الكلمة هنا بحروفها السواكن دون الصوائت، فلا سبيل لتحديد أي معنى من المعاني يقصدها الكاتب، إذا ما قرئت بمعزل عن جملتها. وإذا ما استخدمت هذه الكلمة في الشعر في إحدى اللغات السامية ثم قام بترجمتها إلى اللغة اليونانية أحد الذين لا يعرفون المعاني المختلفة التي تحملها الكلمة، فإن الجناس هنا سوف يسقط.

ولكن لماذا الحجر بالذات والبخور؟ ذلك لأن التقاليد الصوفية تقول إن "موسى" (وهو قائد لشعبه) جعل قطعة من الحجر تفوح منها رائحة زكية كالمسك (الحكيم "سناني" في كتابه "جنينة الصدق المسورة").

و"موسى" يرمز لـ "فكر قائد"، يحول شيئاً غير حي وغير نشط، كما يظهر للعيان، إلى شيء "طيب الرائحة كالمسك"، شيء نستطيع أن نقول عنه: يحوز على وجه التقريب حياة من نوع خاص في حد ذاته.

قصتنا تكشف لنا الآن أن "أم" الفكر (أصله ورحمه وصفته الأساسية) تقدم "بخوراً" (وهذه تجربة غير ملموسة للذهن: وعاء الفكر). ونظراً لأن الفرد (الخُلد) يركز هنا على "البصر" (يحاول تطوير ملكاته ولكن في اتجاه خاطئ) فإنه يفقد حتى القدرة على استعمال تلك الملكات التي كان يتمتع بها.

والإنسان، في نظر الصوفيين، عوضاً عن الإبحار داخل نفسه بطريقة خاصة كي يصل إلى الارتقاء ويحوزه، تراه يبحث عنه في الخارج وبالتالي يسير وراء الأوهام (أنساق ميتافيزيقية طُوِّرت بشكل خاطئ)، تلك الأوهام التي تعوقه في حقيقة الأمر.

تُرى ما هي القدرات الكامنة داخل "الخلد"؟

نستطيع الآن أن ننظر في مجموع الكلمات التي تنحدر من الجذر الثلاثي "خ ل د"

رهن الحديث:

خلد	= دام واستمر طويلاً .
خُلد	= سبب الدوام لشيء .
أُخلد	= مال نحو، لازم بإخلاص (صديق).
خُلد	= أبد، فريوس، استمرار.
خُلد	= حيوان صغير (بطل قصتنا) فأر الغيط، قبرة (طائر).
خُلد	= فكر، ذهن، روح.
الحوالد	= جبال، صخور، ركانز (لقدر على النار).

يرى الصوفي أن هذا التجمُّع للكلمات حول جذر أساسي يحمل أساسيات لتطوير الإنسانية اللاحق، فهذا التجمُّع يكاد يرقى إلى مستوى خريطة للصوفية. فالخلد، في ظل صدفة محضة، يمكن أن يقع عليه الاختيار باعتباره رمزاً للذهن البشري أو الفكر بصفة عامة. ففي نفس الذهن نجد الأبد والاستمرار والدعم. والصوفية مهمومة بتجديد الوعي الإنساني خلال مصدره الكائن في الذهن، والإخلاص في العلاقة مع الآخرين يعد عنصراً أساسياً في أداء هذه المهمة.

وبناء عليه فقصة "إيسوب" لا تعني، كما قد يظن المفسرون، أنه يسهل كشف المخادع. ولست أحتاج إلى نفى أن هذه القصة يمكن أن تكون قد أدت هذه الوظيفة

المنسوبة إليها على امتداد قرون. ولكن ورود البخور والخلد، بالإضافة إلى التقاليد الصوفية يُشير إلى أن هناك أسراراً معينة مستترة في كلمات مثل تلك التي استعملها "إيسوب"، وهو الأمر الذي يساعدنا في فض ترياس الباب. وإذا أمعنا النظر في عدد كبير من المواد الأدبية والفلسفية في هذا الضوء، فإننا لا نجد مفراً من استرجاع الرسالة التي توفّر "جلال الدين الرومي" نفسه، على توصيلها إلينا، فهو كاتب خرافات عظيم - مثل "إيسوب" - عاش في آسيا الصغرى. وهو أى "جلال الدين الرومي" يقول إن القناة ذاتها قد لا ترتوى، لكنها تقوم بوظيفة حمل الماء إلى العطشى. ولعل أولئك الذين يشغفون بهذا التأويل للرمزية التي تنطوى عليها قصة "الخلد" قد يستشعرون، بحق، أن الحكمة الخالية من الهموم التي تختزنها خرافات "إيسوب" كانت بمثابة الوسيط الذي حمل إلينا الغذاء الروحي الذي نجده الآن في ثناياها.

عاش "جلال الدين الرومي" بعد "إيسوب" بنحو ألفي سنة، وقال: "القصص، سواء أكانت خيالية أو غير ذلك تلقى ضوءاً على الصدق".

لسنا بحاجة إلى المضي قدماً في أغوار اللغة العربية نفسها بصفتها المنبع الفعلي للنسخة السامية التي خرجت منه قصة "إيسوب" هذه، إلا أن هذه اللغة تعيننا كأداة، وذلك لأنها، وكما برهن فقهاء اللغة، حافظت بروابط وطيدة على كلمات يمكن تجميعها وفقاً لنمط بدائي، تلك الكلمات التي لحق معانيها تشوه كبير في اللغات السامية الأخرى.

هناك في الغرب، مثلاً هو الحال في الشرق، أمثلة متعددة إلى حد كبير، لتبلور مماثل، للتعاليم في الآداب والشعائر والعقائد الفولكلورية. ويعد كثير من هذه الظواهر تافهة؛ مثل النكات التي تُنسب إلى "نصر الدين" [حججا] و"جو ميللر" وغيرهما، تلك التي يطالعها القارئ لقيمتها الاسمية وحسب. وكثير من شعر "عمر الخيام"، الذي قصد منه أن يدفع قارئه إلى التفكير، بكل جلاء، عن طريق إنزال الحياة الإنسانية إلى مستوى العبث، حمله البعض على معناه السطحي كي ينتهوا إلى أن "الخيام" كان "متشائماً". والكتابات الأفلاطونية التي هدفت وفقاً لما يراه الصوفيون، إلى تبيان

محدودية المنطق الصوري وسهولة الوقوع إذا قبلناه دون تمحيص، في تعليل زائف، ارتأها آخرون معيبة، ليس إلا. وفي بعض الحالات، كما في حالة "إيسوب" لا تزال القناة تحمل الماء، على الرغم من أن ما من أحد يُقر بأنها قناة. وفي إطار صيغ أخرى نجد الناس يواصلون أداء طقوس شعائر تفتقر إلى أى معنى، وهى طقوس وشعائر ظلوا يسبقون عليها طابعاً عقلانياً حتى إنها لم تعد تمتلك أى دافع حيوى داخلى، ولم يبق لها فى حقيقة الأمر، من مسوغ سوى التشبث بأستار الماضى السحيق. ويقول الشاعر الصوفى الكبير "جامى" عنهم: "السحابة الجافة التى لا تحمل بخاراً لا تستطيع أن تمنح مطراً". ومع ذلك فتمثل هذه العبادات التى لا تُعد أكثر من نسخ مقلدة فى الغالب للنزعات الرمزية المنظّمة بصورة فائقة، والمبنية على التناظر الشعري، خضعت للدراسة الجادة. فالبعض يعتقد أنها تحتوى على حقائق ميتافيزيقية وسحرية معينة، والبعض الآخر يرى أنها تنطوى على أهمية تاريخية.

فى الحالات التى تتابع فيها عبادة ما أو رهط من الناس، موضوعاً رُسمت حدوده فى الأصل استناداً إلى تجمعات حول كلمة معينة، يغدو مستحيلاً أن نفهمها أو نقضى أثر تاريخها، ما لم نعرف أن هذا هو ما حدث أصلاً. ونظراً لأن اللغة العربية تحوز طبيعة رياضية على نحو فريد، ونظراً لاختيارها إطاراً لتقديم معارف معينة إلى الشرق وكذلك إلى الغرب خلال العصور الوسيطة، فإنها تنطوى على أهمية قصوى فى هذه الدراسة.

وعود على بدء، فى ضوء المنهج الجبروى، أو شبه الجبروى، لتوليد الكلمات من جذر أساسى ثلاثى الحروف السواكن، فإن اللغة العربية تحوز بساطة كبرى، وهى البساطة التى لا يكاد يفهمها أحد ممن لا يعرفونها. وفى حالات عديدة نجد أنفسنا لا نتعامل إلا مع الكلمات، أى مع مجموعات من الحروف الساكنة، دون النحو grammar والنحويات syntax حتى مع الحروف العربية، وذلك لأننا نستطيع أن نرسمها كلها، بما يفى بفرضنا بالحروف اللاتينية، حيث نستبدل حرفاً بآخر، ونعدل، على أقصى تقدير هذا الحرف أو ذاك كى ينقل إلينا أى حرف كان من الحروف الأصلية.

وهذه الخطوة، فى جوهرها، ليست سوى فن جرى اللجوء إليه على نطاق واسع فى بلدان الشرق حيث تتغلغل الحروف العربية والحكمة الصوفية، ويلجأ إليها حتى من لا يملكون معرفة عميقة باللغة العربية. وهكذا اكتشف عدد من الشخصيات فى الشرق والغرب اللاتينى خلال العصور الوسيطة، أن اللغة العربية تقبل الاستعمال كشفرة خاصة^(١).

ولقد استعمل الصوفيون العلاقة بين الوالد وطفله ("الخد" وأمه) كى يبينوا الدربة على "الرؤية" الكاملة، علاوة على العلاقة القصوى بين الصوفى وبين "الرؤية" النهائية للحقيقة المجردة. ويرى الصوفى أن التجسد الدينى أو (الوثن) الذى يحمل هذه العلاقة، ليس سوى وسيلة تقريبية وثانوية لتصوير تجربة مر بها فرد أو مجموعة من الأفراد - أى تجربة دينية خالصة ترشددهم إلى الطريق الذى يقودهم نحو التحقق الذاتى.

«فالصوفى الكامل شخصية عظيمة، مبدلة، ويتمتع بالسمو. وعبر الحب والعمل والاتساق يصل إلى أعلى درجات الاستاذية أو درجة "القطب". فكل الأسرار تفتح مغاليقها أمامه، وترى كيانه كله وقد تشبع بالتائق السحري. ويكون هو الدليل والمسافر معاً على طريق الجمال والحب والإدراك والقوة والتحقق اللانهائى، وهو الديدبان الساهر على حراسة خزائن الحكمة القديمة، وفاتح الطريق الذى يقود إلى أسرار، وهو الصديق المحبوب الذى يسمو مجرد وجوده بناءً، وهو الأمر الذى يدفع بمعنى جديد إلى قلب الروح الإنسانية».

وهذا لا يعدو كونه إحدى صور الصوفى، وقد وصلتنا من كاتب معاصر لم يكن هو ذاته صوفياً، لكنه عاش بين أتباع طريق الحب.

على أن الصوفى يبدو شخصاً فى نظر الشخص الضال وقد تغير، ولكنه يظل بالنسبة إلى الذين يملكون إدراكاً جوانياً هو نفسه، وذلك لأن شخصيته الأساسية تظل فى الداخل أى فى أغوار نفسه، وليس براه أو فى الخارج. ولقد قام، فى القرن السابع

عشر، أحد العلماء فى "كشمير" - التى استمرت لقرون من الزمان مركزاً للتعليم الصوفى - بما يمكن أن يُسمى حالياً بمسح شامل للخصائص العامة للأسرار الصوفية. وأقصد هنا "سراج الدين"، الذى تجول فى البلدان المجاورة، وأخذ التجوال حتى بلغ "جاوة" (فى أندونيسيا) والصين والصحراء الكبرى، وخلال تجواله كان يتحدث مع الصوفيين ويجمع مآثوراتهم المدونة..

يقول: الصوفى إنسان كامل. وعندما يقول "بين الورد كن ورده وبين الأشواك كن شوكة"، لا يشير هنا بالضرورة إلى السلوك الاجتماعى. فالصوفيون شعراء وعشاق. ووفقاً للأرض التى تنمو فيها تعاليمهم تراهم وقد أصبحوا جنوداً وإداريين أو أطباء. وطبقاً للأعين التى تقع عليهم قد يبدوون وكأنهم سحرة أو باطنيون أو مشتغلون بفنون تستعصى على الفهم. وأو بجلتهم بصفاتهم قديسين [=أولياء صالحين] فلسوف تستفيد من قداستهم، أما إذا اشتغلت معهم كزملاء، فلسوف تنعم بزمانتهم. فالصوفيون يرون فى الدنيا أداة حاذقة لصقل الإنسانية. وهم أنفسهم، بصفاتهم (متوائمين) مع عمليات الخلق المستمر، يسعون إلى صقل أناس آخرين يتمتمون بالكمال. بعضهم يفصح والبعض الآخر يلزم الصمت، بعضهم يلجأ للارتحال بون أن يقر لهم ، فيما يبدو قرار، وبعضهم الآخر يلزم القعود كى يعلم. ولكى تفهم الصوفى، يتعين عليك أن تستدعى للعمل قدرة ذهنية عالية، وهذه لا تخرج عن كونها قدرة على الحدس، هذه القدرة التى يحتقرها، فى العادة، عدوها الورد، أى ذكاء الذهن المنطقى. وإلى أن تفهم اللامنتطقية وما تنطوى عليه من معانى كاملة، تجنب لقاء الصوفيين، اللهم إلا إذا احتجت منهم خدمات محدودة ومحددة وبديهية^(٢).

ليس في مقدور أحد أن يحدد معنى كلمة "صوفى" أو "صوفيين" بأى مجموعة واحدة من الكلمات أو الأفكار. كما يستحيل ذلك كذلك عن طريق صورة، متحركة وتحمل مختلف الأبعاد، على وجه الاحتمال. إلا أن "جلال الدين الرومى"، الذى يعد أكبر الأقطاب الصوفيين يشرح معنى الصوفى فيقول:

سكران دون خمر، شبعان دون طعام، مدهول، لا طعام
ولا نعاس، ملك فى عبادة متواضعة، كنز فى ركام، لم يخلق
أو يُقد من الهواء أو من الطين، ولا من النار أو الماء، فهو بحر
بلا سواحل. يحوز منات الأقمار ومنات السماوات ومنات
الشموس. وهو حكيم خلال الحق الكلى - وليس عالماً يستمد
علمه من الكتب". (٣)

هل هو أحد رجال الدين؟ لا. بل هو أسمى، أسمى كثيراً. فهو متجاوز لكل من
الإلحاد والإيمان معاً - ترى ماذا تعنى الحسنة والسيئة بالنسبة إليه؟ هو مستتر خفى...
وعليك بالبحث عنه!

تخبرنا هذه الكلمات الأكثر شهرة والتي وردت فى "ديوان شمس تبريز" الراجع
إلى القرن الثالث عشر، أن الصوفى باطنى، أى يختفى، يختفى [التكرار مقصود.
المترجم] على نحو عميق، عن الأعين أكثر من أى معلم آخر فى أى مدرسة سرية. ومع
ذلك فالصوفيون الأفراد يُعرفون بالآلاف على امتداد الشرق. وتجد مستوطناتهم
منتشرة فى بلاد العرب والأتراك والفرس والأفغان والهنود والماليزيين.

وكلما حاول الباحثون اللوحون فى العالم الغربى استكناه أسرار الصوفى، غدت
مهمتهم معقدة لدرجة ميثوس منها. إذ إن جهودهم تنشقت، بذلك، فى مجالات عديدة
تتراوح بين الباطنية واللغة العربية والاستشراق والتاريخ والفلسفة وحتى الآداب بشكل
عام. فـ "السر" - فى عبارة صوفية - يخمى نفسه بنفسه. ولا يستطيع أحد الاهتداء
إليه إلا بروح العمل وخلال أدائه.

وهذا بروفيسور رفيع الشأن لعلم الآثار، قد يكون أعظم حجة لا يزال يعيش بين
ظهرانينا في الغرب في "الصوفية" - وكذلك لأنه صوفى هو نفسه وليس لمجرد كونه
أكاديميا.

قد ينظر الشخص العادى فى الشرق، وسواء أكان رجلاً أم امرأة، إلى الصوفى،
مثمناً قد يتخيل الغربى ما الذى ينبغى أن يكون عليه "المتصوف الشرقى". شخص
مزود بقدرات ماورائية [=خارقة] supernatural ووارث لأسرار وصلت إليه خلال أجيال
لا تحصى، رمزى الحكمة وسرمديها. ويستطيع الصوفى أن يقرأ أفكارك، وينتقل من
مكان لآخر فى ومضة خاطفة، وعلى علاقة مستمرة وخصوصية مع أمور من عوالم أخرى.

ويعتقد كثيرون أن الصوفيين يتمتعون بقدرات خاصة على شفاء المرضى، وهناك
أكثر من شخص سوف يسرون إليك أنهم شفوا بنظرة واحدة أو بطريقة أخرى غير
مفهومة على أيدي صوفيين⁽⁴⁾. كما يعتقد آخرون أن الصوفيين يبرعون فى الإنصات
لـ "هواتف" مختارة؛ وتشير الأصابع إلى عديد من الأشخاص كأدلة حية على ذلك. وهم
يرتكبون، هكذا يمضى الجدل، أخطاء أقل كثيراً من غيرهم من الناس، وهم يعرضون
للأشياء بصورة تختلف عن أى شخص آخر. ومع ذلك نجد أن الأحداث تؤكد صحة ما
يقدمون عليه من أفعال. وهذه الحقيقة يكمن تفسيرها فى امتلاكهم لنوع من المعرفة
القبلىة. والأمر الذى يرسخ عندهم اعتقاد بانهم يساهمون فى تطوير البشرية إلى
مراتب أعلى.

وإذا كانت المعتقدات الشعبية، التى ربما تشمل ما يرقى إلى تقديس الأولياء
[=القديسين] فى سائر أنحاء الشرق الأوسط، قد مضت أشواطاً بعيدة المدى إلى حد
يكاد يشارف الشطط، فإن الأساطير والكرامات التى ينسجها الذين ينتمون إلى
العقائد كافة حول الشخصيات والأقطاب من الصوفيين تتفوق عليها فى هذا الصدد.
فالصوفيون القدماء يستطيعون المشى على صفحة الماء، ويصفون أحداثاً تقع على بعد
أمد شاسعة، ويخبرون الحقيقة الصادقة للحياة، بل أكثر من كل ذلك بنفس الروح.
وعندما يتحدث أحد "الأقطاب" فإن مستمعيه يستشعرون غبطة باطنية طاغية وقوة

سحرية تتفجر فى أعماقهم. وحيثما توجه الصوفيون، لا يلبث الروحانيون من كل النحل، الذين يتمتعون فى الغالب بصيت عال، طويلاً قبل أن يصيروا تلاميذ لهم، ويحدث هذا أحياناً دون أن يتقوه "القطب" بكلمة واحدة.

وفى العالم المادى يأتى صعود الصوفى استناداً إلى جهده وقدرته على الإبداع، ونراه وقد حظى بالقبول بصفة عامة فى ضوء إنجازاته الفردية. ويرى الكثيرون أن الفتوحات الفلسفية والعلمية التى توصل إليها الصوفيون قد نتجت عن القوى الخاصة التى يتمتعون بها. وكثيراً ما يجد الثيو-فلسفيون (اللاهوتيون -الفلاسفة) أو المثقفون أنفسهم فى وضع غير مريح، ففى الوقت الذى يتعين عليهم أن ينكروا، مراراً أرجحية أى شكل خاص للوعى يكون فى متناول صفوة من هذا النوع بمجرد التوصل إليه، يصير لزاماً عليهم أن يقبلوا بأن الصوفيين أبطال قوميون فى عددٍ من البلدان، وحاملون لمشاعل تطوير الآداب الكلاسيكية فى عدد آخر. وتقول التقديرات إن ما يتراوح بين عشرين إلى أربعين مليون شخص أعضاء فى مدارس صوفية، أو منتسبون إليها، فضلاً عن أن أعداد الصوفيين فى ازدياد مستمر.

وقد يكون الصوفى أحد جيرانك أو ذلك الرجل الذى يقف على الجانب الآخر من الشارع أو السيدة التى تقوم لك بأعمال المنزل أو أحد الذين يدخلون الخلوة من وقت لآخر، وقد يكون من بين الأغنياء أو الفقراء.

لا يستطيع أحد أن يبحر فى أغوار الصوفية بصفة كاملة من الخارج، ذلك لأن الصوفية تتضمن المشاركة والمران والتجريب. وعلى الرغم من أن الصوفيين وضعوا كتباً بلا حصر، مما قد ينطبق على ظروف محددة، وقد يبدو أنها تتناقض الواحد مع الآخر، فإن أحداً لن يستطيع إليها فهماً أو يتوصل إلى معان لها أبعد من تلك السطحية، ما لم يكن من المطلعين على بواطن الأمور. فلقد درج الغرباء عن الصوفية على التوقف عند معانيها السطحية وحسب.

لاحظ كثير من الدارسين الذين بذلوا محاولة جادة فى سبيل فهم الصوفية، بمن فيهم البروفيسور "نيكلسون" الذى عانى طويلاً فى هذا السبيل ووفّر للغربيين نماذج

للفكر الصوفى، صعوبة النفاذ إلى جوهر الصوفية خلال آدابها الشرقية. ولقد اعترف خلال تقديمه لمقتطفات من كتابات الصوفيين، أن كما هائلاً من هذا الفكر غريب وفريد من نوعه إلى الحد الذى يجعل من النادر أن تكشف الكتابات التى تحملها عن مغزاها الحقيقى، اللهم إلا لمن يمتلكون مفتاح الشفرة، فى الوقت الذى لن يتمكن فيه غير المطلعين على بواطن الأمور إلا فهمه حرفياً أو عدم فهمه بشكل مطلق.^(٩)

و لقد صُمم كتاب مثل الذى بين يدي القارئ نفسه بطريقة صوفية، وذلك لأنه يلتزم بموجب التعريف أن يسير وفق نموذج صوفى، وليس نموذجاً تقليدياً، وبناء عليه تكون مادته وطريقة التناول فيه من طبيعة خاصة، تأنف من التعامل معها وفق معايير مألوفة. ويعرف هذا المنهج باسم: "فرق"، وبموجبه يعتبر الأثر فعالاً بفضل تعدديته.

تغزو، فى أمور الحياة العادية، أشكال معينة للفهم ممكنة بفضل التجربة. فالذهن البشرى، هو ما هو عليه نتيجة للمؤثرات التى يكون قد تعرض لها، بالإضافة إلى قدرته على استخدام هذه المؤثرات . ويحدد التفاعل بين التأثير والذهن نوع الشخصية الإنسانية. وفى الصوفية تتخبط فى العمل هذه العملية العادية الذهنية والبدنية بصورة واعية. ويستشعر الجميع أن النتيجة الناجمة تكون أكثر كفاءة، وعوضاً عن أن تكون "الحكمة" مرتبطة بالزمن أو العمر أو الصدفة، تعد حتمية. ويشبه الصوفيون هذه العملية بالقياس بين البدائى الذى يأكل كل ما يصادفه والشخص القادر على التمييز الذى يأكل، وحسب، ما يكون صالحاً ومستساغاً.

وقد يكون من الغريب أن نحاول نقل معانى الفكر الصوفى وتطبيقاته خلال أسلوب تقليدى ومبسّط أو حوارى للأسباب السابق ذكرها. وتتلخص هذه الغرابة فى المثل الصوفى السائر: "لا تُرسل قُبلة مع مرسال". فالصوفية قد تكون فطرية فى النفس البشرية، لكنها أيضاً جزء من التطور الإنسانى الأعلى، والتطور الواعى فى هذا الصدد. ولا تتوفر ، بالتالى، وسيلة مناسبة، فى المعتاد، لتقديمها فى المجتمعات التى تجهل العمل فى ظل هذه الصيغة الراقية. من جانب آخر يكون مناخ لتقديمها (جزء منه أدبى وجزء آخر تقريرى وجزء ثالث نموذجى ... إلخ) قد جرى إعداده فى مجالات أخرى.

إلا أن الأشخاص ذوى الذهنية الميتافيزيقية، وخصوصاً أولئك الذين يستشعرون راحة البال فى دائرة الباطنية أو "الاستبطان الجوانى" - لا يتمتعون بكعب أعلى بين عموم بنى الإنسان فيما يتعلق بقبول الصوفية. فذاتيتهم - وخصوصاً ما يرتبط منها بإحساس قوى فى أعماقهم بالتفرد الذاتى، يكونون قد "قنصوه" من أناس آخرين - يمكن أن تكون معوقاً خطيراً فى واقع الأمر.

ليس هناك وجود لصوفية مبسطة، ومع ذلك فهى تختفى من منطقة إدراك أمثال أولئك الأشخاص الذى يفتقرون إلى أذهان بالمعنى الصحيح للكلمة، حالما يكونون على ثقة فى قدرتهم على فهمها واختراق كل شىء "روحانى" بفضل المنظور المزعوم الذى يكتنفه، فى الحقيقة، الغموض. ويرى الصوفى أن مثل هذه الشخصية، مع ما قد تنطوى عليه من جهر بالرأى (و غالباً ما يكون صاحبها كذلك) غير موجودة على وجه الإطلاق.

أى شخص يقول: الأمر كله مستعص على الوصف، ولكننى أشعر بما تريد قوله، وحسب، لن يكون فى مقدوره أن يستفيد شيئاً من الصوفية؛ وذلك لأن الصوفيين يعملون ويتكفلون ببذل جهد دؤب فى سبيل إيقاظ نطاق محدد من الوعى عن طريق نهج متخصص وليس محض اتفاق. والصوفية لا تتاجر فى الخيالات الكاذبة أو الإعجاب المتبادل أو العموميات الفاترة. فمتى اختفت "العضة"، فإن العنصر الصوفى يختفى فى نفس اللحظة من الموقف. والعكس أيضاً صحيح. فالصوفية لا تخاطب قطاعاً من المجتمع - فليس هناك وجود لمثل هذا القطاع - ولكنها تتوجه إلى ملكة معينة داخل كل فرد على حدة، وحيثما لا تنشط هذه الملكة لا توجد صوفية. وهى أى الصوفية تضم حقائق "صلبة" مثلما تضم أيضاً حقائق أخرى "لينّة": التنافر والانسجام، والإشراق الحاد لليقظة إلى جانب العتمة اللطيفة لهدهدة النوم.

ولقد عبّر خير تعبير عن هذا العامل الجوهري الشعر الصوفى الذى يصل، فى غالب الأحيان، إلى حدود الكمال بالمعنى الفنى للكلمة، وأحياناً يكون هذا الشعر إنسانياً وأحياناً ثالثة مختلفاً بصورة مذهلة. ولقد أنفقت أجيال عديدة من العروضيين

حياتهم فى تحليل تلك الخاصية الفريدة باستخدام مقاييس وزنفة مختلفة - فى ضوء ما يكشف عنه الشاعر من "تنويعات فى النوع الأدبى". وهنا ىرد أحد الشعراء الصوفيين على هذا النحو:

« أيتها القطة التى تستطعم القشدة الحامض، وظلال المرارة!
أنت تنتمين إلى الجراء [جمع جرو] التى تستسيع اللبن الرائب،
لكم تكرهين بنفس الدرجة الجبن والزبد واللبن الطازج الذى
لا يزال يحتفظ بدفه ضرعه. أنت لست من أكلى الجبن،
كما تقولين؟ حقاً وصدقاً أكل الجبن أقرب إليك من حبلى الوريد.»

ويقول شاعر آخر، مرجعاً صدى حداثفة غربفة بالإشارة إلى الكتابات السطحية:

«هل سترسم صورة تصل فنياً إلى الكمال أم نصمم سجادة
لا تقل عن الكمال؟ ثم نعمل ألسنتنا طوال الليل كى نكشف
المناطق التى نزت منهما بعيداً عن الكمال؟ وهذا أمر طيب،
ومهمة من مهام الرجل الكامل، وهو كذلك بالنسبة للطفل الذى
يحرص على تماسك المواد الموجودة فى متناوله، فهى وحدها التى
ستمح الكمال لفطيرة الطين بين يديه.»

ولعل كل من ذاق أنواع الجبن المعقمة والمتماسكة دون صلابة
التي تملأ المحلات الكبرى (=السوبرماركت) المعروفة فى عصرنا
الحالى سوف يكون فى وسعه أن يشاطر الشاعر مشاعره تجاه
الطعام، ما لم نقل تجاه كل شىء آخر.

ولقد قال "الهلالى" الذى يهتمونه بـ "استعمال سيف فى قطع خيط" :

"هل لى أن ألجأ، عوضاً عن ذلك، إلى العسل لإغراق جمل؟"

هناك مقلدون للصوفيين، الذين يحاولون الاستفادة من المكانة العالية التى يحوزها الاسم. بعضهم كتب كتباً، ولكنها لم تفلح إلا فى زيادة البلبلة العامة التى يعانى منها الدخلاء.

إلا أن ذلك لا يمنع أن الكتابة يمكن أن تنقل قدرًا كبيرًا من الروح الصوفية، إذا ما قبل المرء الحقيقة التي تقول بضرورة ممارسة الصوفية بصورة مستمرة إلى جانب اختبارها بشكل غير مباشر. والصوفية لا تعتمد في تأثيرها على الأشكال الفنية وحسب، فهي حياة على حياة.

والصوفية في أحد تعريفاتها، ليست سوى الحياة الإنسانية ذاتها، والقوى السحرية والميتافيزيقية ليست سوى عوارض إلى حد بعيد، مع أنها قد تلعب دورها في العملية، إن لم نقل في السمو الذاتي أو إشباع الذات. ولعل من البديهي أن المحاولة التي قد يبذلها المرء في سبيل أن يصبح صوفيا. رغبة منه في اكتساب قدرة شخصية، مثلما يسود الفهم، محكوم عليها بالفشل. فالبحث عن الحقيقة هو العمل المشروع والوصول إلى الحكمة هو الدافع، والطريق إلى ذلك يمر بالاستيعاب دون الدرس.

خلال رصدنا للصوفيين عن طريق ما هو في حقيقة الأمر مشتقات من الأساليب الصوفية ذاتها، يتعين علينا أن نتمعن النظر في كثير من الأمور التي قد تبدو في البداية، على جانب كبير من الأهمية، ولكن مغزاها سوف يخبو تدريجيا كلما تقدم بنا الشوط. ونستطيع بسهولة أن نصور هذا الأسلوب. فالطفل يتعلم القراءة عن طريق حفظ الحروف الهجائية. وعندما يتمكن من قراءة الكلمات فإنه يظل محتفظًا بمعرفة الحروف، مع أنه يقرأ كلمات كاملة. ولو كان له أن يركز على الحروف وحدها، لكان قد عوّق تعويقًا حادًا عن طريق ما كان مفيدًا في مرحلة متقدمة وحسب. ويصير لزامًا علينا الآن أن نضع كلاً من الحروف والكلمات في منظور أشد صفاء. وذلك هو منهج الصوفية.

على أن العملية أسهل مما تبدو، حتى ولو كان ذلك راجعًا إلى أن صنع شيء ما قد يكون في الغالب أسهل من وصفه.

ولسوف أورد لمحة خاطفة إلى الصوفيين في الـ "حلقة" التي تعد بمثابة الوحدة الأساسية للصوفيين وبالصوفية النشطة. وهي عبارة عن مجموعة من "الطلاب" أو "السالكين" بالتعبير الصوفي الخاص (Seekers) ينجذبون نحو قطب معلم، ويحضرون "الحضرة" التي تتعقد مساء كل خميس. والجزء الأول من الترتيبات يعد وقتًا أقل رسمية، حيث يطرح "السالكون" أسئلتهم ويأخذ التلاميذ في التوافد.

وفى هذه المناسبة سأل تلميذ مستجد معلماً، الأغا، حول ما إذا كان هناك دافع أساسى يشترك فيه البشر جميعاً يحفزهم نحو خوض التجربة الصوفية.

وكان أن رد "الأغا":

«عندنا كلمة تلخص الأمر كله، فهى تصور ما نعمله الآن وتختصر طريقتنا فى التفكير، وخلالها سوف يكون بمقدورك أن تفهم العلة ذاتها لوجودنا، والسبب الذى يجعل البشر يتكلمون بصفة عامة دون أن يفهم بعضهم البعض الآخر، هذه الكلمة هى "أنجوروزومينستافيل": Anguruzuminabstafil، ومضى إلى شرح الكلمة خلال قصة صوفية تقليدية.

توقف أربعة رجال، أحدهم فارسى والثانى تركى والثالث عربى والرابع يونانى على ناصية أحد الشوارع فى إحدى القرى النائية. وكان أربعتهم مسافرين معاً قاصدين بقعة بعيدة ما، ولكنهم اشتبكوا فى جدل حول إنفاق آخر قطعة نقود فى حوزتهم.

قال الفارسى:

- أريد أن نشترى بها "أنجور".

وقال التركى:

- أريد أن نشترى بها "أوزوم".

وقال العربى:

- أريد عنبا.

ولكن اليونانى تدخل كى يقول:

- لا. ينبغى علينا أن نشترى "إستافيل".

وبينما هم على هذا الحال مر مسافر آخر، وكان لقويا، فما كان منه إلا أن قال:

- أعطوني قطعة النقود. وأتعهد بأن ألبى رغباتكم جميعاً.

فى البداية لم يصدقوه. ولكنهم أعطوه قطعة النقود فى نهاية المطاف. فما كان منه إلا أن توجه من فورهِ إلى بائع الفاكهة واشترى أربعة قطوف من العنب.

فقال الفارسى :

- هذا هو "أنجور- رى".

وقال التركى :

- هذا ما كنت أسميه "أوزوم".

وقال العربى :

- لقد أحضرت لى "عنيا".

وقال اليونانى :

- لا! هذا ما ندعوه بـ"بلغتنا: إستافيل".

وأخذ كل منهم نصيبه من العنب، وتبين لكل واحد من الأربعة أن الخلاف كان راجعاً إلى فهمه الخاطى للغة الآخرين.

وأوضح "الأغا":

«المسافرون هم الناس العاديون فى هذه الدنيا. واللغوى هو الصوفى. فهؤلاء الناس يعرفون أنهم يريدون شيئاً، وذلك لوجود احتياج إليه داخلهم. وقد يعطونه أسماء مختلفة، بل قد يتصورون أفكاراً مختلفة عما قد يكون عليه. أولئك الذين يسمونه "طلب" يحاولون أن يصلوا إلى مداه بطرق مختلفة. ولكن بمجرد ظهور

الغوى، أى ذلك الشخص الذى يعرف ماذا يقصدون فى الحقيقة، صار فى طوعهم الكف عن الصراع ومضوا إلى أكل العنب.

ومضى القطب:

«مجموعة المسافرين هؤلاء الذين يصفهم كانت أكثر رقياً من معظم أمثالهم فى أمر محدد: أنهم يملكون فى الواقع فكرة إيجابية عما يريدون، رغم عجزهم عن توصيلها للآخرين. ولعله من أكثر الأمور شيوعاً بما لا يقاس، أن يكون الفرد لا يزال يمر بمرحلة أشد تبكيراً من "الطلب" أكثر مما يظن، فيكون راغباً فى الحصول على شىء، لكنه لا يعرف ماذا يكون هذا الشىء - مع أنه قد يتوهم أنه يعرف ذلك» .

تنطوى طريقة التفكير الصوفى على مقبولة عالية بشكل خاص فى دنيا وسائل الإعلام الجماهيرية، حيث توجه كل الجهود نحو جعل الناس يعتقدون أنهم يريدون أو يحتاجون أشياء معينة، وأنه يتعين عليهم أن يؤمنوا بأشياء معينة ويصير لزاماً عليهم، بالتالى أن يعملوا أشياء معينة، يريد المتلاعبون بهم أن يعملوها.

يتحدث الصوفى عن الخمر، أحد منتجات العنب، وقدرتها السرية، كالوسيلة التى يتوسل بها نحو الوصول إلى "السُّكْر". وينظر إلى العنب بصفته الشكل الخام للخمر. وعندئذ يشير العنب إلى الدين العادى، فى حين تكون الخمر بمثابة الجوهر الحقيقى لهذه الفاكهة. والمسافرون، بالتالى يعتبرون أربعة أشخاص عاديين، يختلفون الواحد عن الآخر فى الديانة التى يعتنقها. ويتكفل الصوفى بأن يبين لهم أن الأساس الذى تستند إليه دياناتهم هو فى حقيقة الأمر، واحد. ومع ذلك لم يشأ أن يعطيهم خمراً، أى الجوهر وهو المبدأ الداخلى الذى ينتظر الإنتاج والاستعمال فى إطار نزعة التصوف، وهذه النزعة تعد بمثابة حقل أرقى كثيراً من مجرد ديانة منظمة، فذلك مرحلة أبعد، ولكن دور الصوفى بصفته خادماً للبشرية يبرز للعيان خلال الحقيقة التى تقول إن الصوفى، ولو أنه يعمل على مستوى أعلى، إلا أنه يساعد المتدين الشكلى [=الشعائرى]

قدر ما يستطيع، عن طريق الكشف له عن الهوية الأصلية للمعتقد الدينى. وربما كان، فى وسعه، أن يمضى، بطبيعة الحال، كى يناقش مع أولئك المسافرين مزايا الخمر، ولكنهم لم يستشعروا الحاجة إلا إلى العنب، وكان العنب هو ما حصل لهم عليه. وعندما يخبو الجدل حول القضايا الأقل أهمية - وفقاً للصوفى - يبدأ تبليغ العلم الأكبر. وفى نفس الوقت أعطى الصوفى مسافرينا درساً أولياً من نوع ما.

لا يتمتع الدافع الأساسى نحو نزعة التصوف، عند الشخص الثابت على حاله دون تغير، بوضوح يكفى للاعتراف به على نحو ما هو عليه.

يلمح "جلال الدين الرومى"، فى روايته الخاصة لهذه القصة (المثنوى). السفر الثانى) إلى نسق المران الصوفى عندما يقول إن العنب عندما يُعصر فى المعاصر، ينتج عصيراً واحداً: خمر الصوفية.

يبدأ الصوفيون فى الغالب من نقطة لادينية: nonreligious^(٦) إذ يذهبون إلى أن الجواب كامن فى ذهن البشرية، ولا يحتاج إلا إلى إطلاق سراحه، حتى يصبح الدليل الذى يقود الخطى نحو الرقى الإنسانى عبر المعرفة الذاتية والحدس. أما الطريق الآخر، طريق التدريب فيكبك الحدس ويجمده. والبشرية تواجه فى الوقت الحاضر خطر التحول إلى حيوانات محكومة برود أفعال مشروطة على أيدى الأنساق غير الصوفية، فى نفس الوقت الذى يصب فيه كثيرون فى الأذان أنها جرة وخلاقة، وتملك حق اختيار أفكارها وأفعالها.

والصوفى فرد متفرد يعتقد أنه يتحرر وحسب خلال اللجوء إلى نوع من المبادلة بين الانفصال عن الحياة وبين الاندماج فيها. فهو صوفى لاعتقاده فى قدرته على أن يصبح متناغمًا مع الغاية التى تتغياها الحياة بأسرها. وهو رجل عملى لإيمانه بأن هذه العملية لا بد أن تأخذ مسارها داخل نطاق المجتمع العادى. ويتعين عليه أن يخدم البشرية لأنه جزء لا يتجزأ منها. أطلق "الطغرائى" العظيم، الذى تعاصر مع الشاعر الكبير "عمر الخيام"، هذا التحذير فى سنة ١١١١، وهو التحذير الذى قام "إدوارد بوكوك" Edward Pococke بترجمته إلى اللغة الإنجليزية فى سنة ١٦٦١، ولكى ينجح فى هذا المسعى، يتعين عليه أن ينتهج المناهج التى ابتكرها "الأقطاب" الأسبق زمناً،

وهى مناهج للإفلات من مجمل التدريب الذى يسجن معظم البشر فى بيئتهم من ناحية والآثار الناجمة عن تجاربهم من ناحية أخرى. ولقد ارتقى الماران الذى يأخذ الصوفيون أنفسهم به خلال التفاعل بين أمرين: الحدس وتغير مظاهر الحياة الإنسانية. وسوف تطرح مناهج مختلفة نفسها بشكل حدسى فى مجتمعات مختلفة وأوقات متباينة. وهذا لا ينطوى على أى خروج عن الاتساق، طالما كان جوهر الحدس بصفة دائمة هو الاتساق.

يستطيع المرء أن يحيا حياة صوفية فى أى زمان وفى أى مكان. فهذه الحياة لا تتطلب الانسحاب من الدنيا، كما لا تحتاج إلى حركات منظمة أو عقيدة مغلقة: dogma . فحدود الصوفية متداخلة مع الوجود الإنسانى. وبالتالي تستعصى، إذا شئنا الدقة، على الوصف بأنها شرقية فلقد أثرت بصورة عميقة على كل من الشرق وعلى أسس الحضارة الغربية ذاتها، تلك التى يعيش وفقها معظمنا: مزيج من الديانات المسيحية والموسوية والمحمدية وتراث الشرق الأدنى أو البحر المتوسط وهو ما يعرف عادة باسم التراث الغربى.

يقول الصوفيون إن البشرية قابلة، بشكل لانهاى، للوصول إلى مدارج الكمال. على أن الكمال ينبع من التناغم مع الوجود ككل. والحياة الجسدية والروحية تلتقيان، ولكن شرط أن ينشأ توازن كامل بينهما. وترى الصوفية فى الأنساق التى تدعو إلى الانسحاب من الدنيا أنساقاً غير متوازنة.

ويرتبط فى الصوفية الماران البدنى بالأنماط النظرية. ففى نفسية الصوفى هناك علاقة بارزة بين مبدأ "المراحل السبع للإنسان"^(٧) - على سبيل المثال - وتكامل الشخصية، وبين الحركة والتجربة من ناحية وبلوغ الشخصية الإنسانية، بصورة مطردة، مراتب أعلى من ناحية أخرى.

متى وأين بدأ طريق التفكير الصوفى؟

يقف هذا السؤال، فى نظر معظم الصوفيين، خارج الموضوع المطروح الآن بين أيدينا. فمكان الصوفية يقع داخل قلب البشرية، تماماً مثل السجادة التى تفرش حجرة الجلوس فى بيتك، فـ "مكان"ها على أرضية الحجرة - وليس فى "منغوليا" حيث من الجائز أن يكون تصميمها قد انبثق فى الأصل.

جاء فى كتاب "أسرار القديم والقادم":

«تصل الأعراف الصوفية إلى درجة عالية من السمو، لا تتفق مع أن تكون لها بداية رسمية».

ولكن طالما تذكر المرء أن التاريخ ينطوى على أهمية خاصة، وإن كانت أقل أهمية من كل من الحاضر والمستقبل، فهناك كم هائل مما نستطيع أن نتعلمه من استعراض الانتشار الواسع لتيار الصوفية الحديثة منذ بزغ من المناطق التى تعربت منذ أربعة عشر قرناً على وجه التقريب. وتكفى نظرة واحدة لهذه الفترة من الارتقاء كى نتحقق من أن الصوفيين قد بينوا الكيفية والأسباب التى توفر إمكانية وضع رسالة التكامل- الذاتى موضع التنفيذ فى أى مجتمع يمكن تخيل وجوده، بصرف النظر عما يعتنقه من ديانة اسمية أو يتكفل به من التزام اجتماعى.

يعتقد أتباع الصوفية أنها التعاليم الجوانية "السرية" الكامنة فى كل ديانة من الديانات، ونظراً لأن أسسها موجودة بالفعل فى كل ذهن إنسانى، فلقد تعين أن يجد الارتقاء الصوفى تعبيراً عنه، بصورة محتومة فى كل مكان. ولقد بدأت الفترة التاريخية للتعاليم الصوفية مع انفجار الديانة المحمدية [=الإسلام] من الصحراء إلى قلب المجتمعات الراكدة فى الشرق الأدنى قرب أواسط القرن السابع م.ع.م، كان توسع الديانة المحمدية [=الإسلام] خارج شبه جزيرة العرب تحدياً صريحاً، وسرعان ما أطاح بإمبراطوريات الشرق الأوسط. وكانت كل واحدة منها تحتفظ بتقاليد وقورة ومبجلة فى الميادين السياسية والعسكرية والدينية. فلقد اندفعت جيوش الإسلام، التى كانت تتألف فى الأصل من البدو، بصفة رئيسية، ثم تضحمت بانضمام المستجدين من أصول أخرى، شمالاً وشرقاً وإلى الغرب. وورث الخلفاء أراضى العبرانيين والبيزنطيين

والفرس واليونان والبوذيين، ووصل الفاتحون إلى جنوب فرنسا في الغرب ووادي نهر "الاندوس" في الشرق. وشكلت هذه الفتوحات السياسية والعسكرية والدينية قلب البلدان والمجتمعات الإسلامية التي نعرفها اليوم، تلك التي تمتد من إندونيسيا في المحيط الهادئ حتى مراكش على ساحل المحيط الأطلنطي.

انطلاقاً من هذه الخلفية بدأ الغرب يعرف التقاليد الصوفية، ورعت هذه التقاليد تياراً من التعاليم التي تربط بين أصحاب الحدس من الشرق الأقصى حتى أقصى أقاصي الغرب.

ولقد وضع الخلفاء الأوائل أنفسهم أيديهم على أكثر من ملايين الأميال المربعة، وثورات لا تحصى ولا تعد، وحازوا تفوقاً سياسياً على العالم المعروف في العصور الوسيطة. ووقعت مراكز العلم التي ابتناها الأقدمون، وخصوصاً المدارس التقليدية للتعاليم الصوفية كلها على وجه التقريب في أيديهم. ففي أفريقيا حيث نشأ أقدم المجتمعات البشرية جميعاً في مصر، وخصوصاً في "الإسكندرية"، وإلى الغرب أكثر حيث تقوم "قرطاج" التي درس فيها القديس "أوغسطين" وعلم المذاهب الباطنية السابقة في الوجود على المسيحية^(٨)، وفلسطين وسوريا اللتين تعدان موطن التقاليد السرية، وأسيا الوسطى، حيث ضرب البوذيون بجذور عميقة لهم، وشمال غرب الهند بخلفيتها المبجلة من التصوف والديانات التي تقوم على التجربة الروحية دون شريعة صارمة - كل هذه المراكز غدت الآن داخل نطاق الإمبراطورية التي بناها المسلمون.

وإلى تلك المراكز ارتحل الصوفيون العرب، وكانت هذه المراكز تعرف باسم "المقربون"، أي أولئك الذين يعتقدون بوجود وحدة بين جميع التعاليم التي تنادى بها كل العقائد. وعلى غرار "يوحنا المعمدان" كانوا يلبسون الصوف، ولعلهم عرفوا لذلك بهذا الاسم: "أهل الصوف" أو "الصوفيون"، وإن لم يكن السبب الأوحى في ذلك. ونتيجة لهذه الاتصالات مع "الأحناف"^(٩) تحول كل مركز من المراكز القديمة للتعاليم السرية إلى معقل من معاقل الصوفية. وتم عبور الفجوة بين المائتات الباطنية وبين شعائر المسيحيين والزرادشتيين والعبرانيين والهندوس والبوذيين وغيرهم. ولكن غير

الصوفيين لم يستطيعوا أبداً فهم هذه العملية التي تقوم على تلاقى الماهيات، بصفتها حقيقة؛ وذلك لأن مثل أولئك المراقبين وجدوا من العسير عليهم أن يقرروا بأن الصوفى يرى ويتصل بكل تيار صوفى فى كل ثقافة من الثقافات، تماماً مثل النحلة التي تمتص الرحيق من كثير من الزهور دون أن تتحول إلى زهرة. وحتى الاستعمال الصوفى لمصطلح "تلاقى" فى الدلالة على هذه الوظيفة لم يتغلغل كثيراً^(١٠).

تختلف الباطنية الصوفية بصورة هائلة عن مختلف العبادات التي تدعى أنها متصوفة. فالديانة الشكلية ليست سوى محارة فى نظر الصوفى، ولو أنها محارة فريدة، وذلك لأدائها وظيفة معينة. وعندما يخترق الوعى الإنسانى هذا الإطار الاجتماعى، يفهم الصوفى المعنى الحقيقى للديانة. إلا أن المتصوفين الذين ينتمون إلى نحلٍ أخرى يعجزون بصفة مطلقة عن التفكير على هذا النحو. وقد يتجاوزون الأشكال البرأنية للديانة، إلا أنهم لا يركزون على الحقيقة التي تقول إن المظهر البرانى للديانة ليس سوى مقدمة لخوض تجربة خصوصية. ومعظم حالات الوجد لا تخرج عن كونها رمزية مفعمة بالنشوة لمفهوم معين مستمد من ديانتهم. فالصوفى يستخدم الديانة والسلوك النفسى معاً فى سبيل العبور إلى ما وراءهما. ويعد أن ينهض بكل ذلك، "يعود إلى هذه الدنيا" كى يقود الآخرين على جادة الطريق.

ولقد أبرز البروفيسور "نيكلسون" أهمية هذه الرؤية من وجهة نظر موضوعية، فى ترجمته لـ "جلال الدين الرومى" على هذا النحو^(١١) :

لو كان هناك عاشقٌ حقيقىُ العشق فى العالم، أيها المسلمون،
لكنته أنا.

لو كان هناك مؤمن حقيقى الإيمان، أو ناسك مسيحى، لكنته أنا.
ثقل الخمر والساقى، حامل الكأس، والمداح على ربابه والهارب،
والموسيقى،

المحبوبة والشمعة والجرعة وبهجة السكر، هى أنا.

الملل والنحل الاثنان والسبعون التى يعرفها العالم،
لا وجود لها فى حقيقة الامر: وإنى لأقسم بـ "الذات العلية" أن كل
ملة وكل نحلة، هى أنا.

الأرض والهواء والماء والنار، كلا، البدن والروح كذلك، ما هى إلا أنا.
الصدق والزيف، الخير والشر والسهل والصعب،

من البداية حتى النهاية،

والمعرفة والجهالة والزهد والتقوى والإيمان، هم أنا.

نار جهنم، وكن على ثقة، وسجونها التى تتقد ألسنتها،

نعم، والفردوس و"عدن" والحدود العين، أنا.

هذه الأرض بما عليها وتلك السماء بما فيها،

الملائكة والجن والإنس، أنا.

اخترق "جلال الدين الرومى"، على هذا النحو، محدودية الوعى العادى، وأصبح
الآن قادراً على رؤية الأشياء، كما هى عليه فى حقيقة الامر، وأن يفتن إلى الصلة
والوحدة التى تربط الأشياء التى تبدو مختلفة الواحد عن الآخر، وأن يدرك دور
الإنسان، وخصوصاً دور الصوفى. وهذا نهج أكثر تقدماً بما لا يقاس مما يسمى عادة،
بالباطنية وحسب.

لكن لم يكن المرء ليأمن على نفسه، فى وجه الأعداد الغفيرة من المتحمسين
والمتعصبين الإسلاميين الذين تسكرهم نشوة النصر إذا يزعم المرء، على نحو ما يفعل
الصوفى، أن التحقق الإنسانى لا يأتى إلا من الداخل، وليس خلال إتيان أعمال معينة
والامتناع عن فعل أمور معينة أخرى. وفى نفس الوقت كان الموقف الصوفى يذهب إلى
ضرورة تحرير الباطنية من طابعها السرى الخالص، لو كان لها أن تصبح قوة
تستطيع النفاذ إلى أعماق البشرية جمعاء.

. ولقد نظر الصوفيون إلى أنفسهم، عبر تقاليدهم الخاصة، كورثة لدرس واحد لا غير - ينشق في أماكن أخرى إلى العديد من الأوجه ففي طوعنا أن نجعل منه أداة تخدم الارتقاء الإنساني. كتب أحدهم يقول:

قبل الجنينة، كانت الدنيا تعرف الكروم والأعناق،

وكانت أرواحنا، لذلك، سكرانة بالنبيذ السرمدي الخالد.

ولقد أرسى الأسس لنشر الفكر والسلوك الصوفيون، "الأقطاب" الذين عرفتهم الفترة الكلاسيكية التي يمكننا أن نحددها بالقرون الثمانية الأولى بعد ظهور الديانة المحمدية - أي ما بين ٧٠٠ م.ع.م. بالتقريب إلى نحو ١٥٠٠ م.ع.م. - وقد قامت الصوفية على الحب وتعمل عملها خلال ديناميكية الحب وتبدت تجلياتها خلال الحياة الإنسانية العادية والشعر والعمل.

ونظرا لأن الصوفية ترى في الديانة المحمدية [=الإسلام] أحد تجليات النهوض الأساسي للتعاليم السامية، لم يقم صراع داخلي بين الإسلام والصوفية. فلقد فُهمت الصوفية بصفتها مناظرة للحقيقة الداخلية للإسلام، تماماً مثلما هو الحال مع الملمح المكافئ لكل ديانة أخرى أو تقاليد أصيلة أخرى.

يؤكد الصوفي العظيم "عمر الخيام" في رباعياته على هذه التجربة الجوانية، تلك التي لا ترتبط بأي صلة بالصيغة اللاهوتية لما يرى فيه عموم الناس، من جراء الإهمال، الديانة الحقة:

في الصومعة والقلاية، وفي الدير والسيناجوج [=المعبد اليهودي]،

يعتكف المرء مرعوباً من الجحيم، حائماً بالفردوس.

ولكن ما من أحد يعرف الأسرار المقدسة،

ويبذر في قلبه مثل هذه الخيالات.

على أن المرحلة التي تدخل إليها ما نسميه بالصوفية الآن مختلفة فيما يتعلق بالمناخ والبيئة، ولكنها متماثلة من حيث استمرار التعاليم. وقد ينكر كل هذا الكهنوتيون الجامدون - الشكليون - لكن رأيهم لا يحمل أهمية كبرى بالنسبة إلينا بصورة نسبية - فمن يرى الصورة بكاملها هو وحده الذى يستطيع أن يفهمها وأن يتولاها بالرعاية. ويعلق البروفيسور "إى. جيه. براون":

"ولكن حتى الصوفيين الأصلاء يختلفون بصورة ملحوظة الواحد عن الآخر، وذلك لأن نسقهم يقوم بصفة رئيسية على نزعة فردية، ولا ينحون نحو النزعة الدعائية، إلا فيما ندر. ولقد مر مفهوم "العارف" [=الغنوصى]، أو "الضليع" الذى غدا مكتمل التطور الآن بمراتب عديدة ومسيرة طويلة من النظم تحت اسم "بير" [=رئيس] و"مرشد" أو موجه روحانى قبل أن يصل إلى الـ "عرفان" الذى يرى فى كل الديانات الموجودة حالياً تعبيرات خافتة إلى هذا الحد أو ذاك عن ذلك الحق العظيم الكامن، الذى دخل فى نهاية المطاف معه فى عشرة روحية، وهو لا يتصور أن يكون من الممكن أو من المرغوب فيه أن يشرك فى مفاهيمه عن الحق أى شخص آخر، اللهم سوى أولئك القليلين الذين استعدوا خلال مران مماثل لاستقباله". (١٢)

قد يصعب أحياناً على الشخص التقليدى الذهن أن يصل إلى فهم كم هى فى حقيقة الأمر بعيدة الأثر تلك القاعدة التى يستند إليها العمل الصوفى الأساسى. فطالما اعترفنا بأن الصوفية موجودة فى الديانة المحمدية [=الإسلام] مثلما هى موجودة فى سائر الديانات الأخرى، صار من السهل تعليمها خلال الإسلام، ولعله من المفيد أن خلاصتين فقهيتين لاهوتيتين، تهدفان بشكل واضح إلى تقديم الصوفية إلى عموم الناس من جانب الأصوليين الدينيين من جانب آخر، قد كتبهما صوفيان عملاقان - الأولى بعنوان "تعرف" التى وضعها "كلاباذى البخارى" (توفى سنة ٩٩٥) والثانية أول رسالة فارسية للعامة بعنوان "كشف" خطها "الهجویری" Hujwiri (توفى سنة ١٠٦٣) - وينتمى هذان المؤلفان إلى أعلى رتب الصوفيين، ومع ذلك يتحدث كل منهما كما لو كان

مراقباً، وليس ضليعاً ومطلعاً على أدق الأسرار، تماماً مثلما كان يفعل كثيراً "عمر الخيام" هو الآخر، الأمر يغمض على إدراك بعض أفضل شارحيه الذين يلتزمون حرفياً بكلماته. فهؤلاء المؤلفون تغص كتاباتهم بمعان خفية، لا تظهر أبداً عند ترجمة أعمالهم وخلال هذه الطريقة على وجه التحديد استمرت كثير من "الطرق" Orders على قيد الحياة في العصور الوسيطة. ولقد واصلوا عملهم، الذي كان مقبولا قبولاً تاماً داخل نطاق العالم الإسلامي. ومع ذلك، وعلى نحو ما أشار بعض الصوفيين، كان يجري تعليم الصوفية للمريدين بصورة كاملة في وقت من الأوقات عن طريق "الإيماءات". فالهدف النهائي وهو "إنتاج" الإنسان "المتكامل" هو نفسه في كلتا الحالتين. أما الرمزية وسلسلة التجارب التي توافق خلالها كل من الإسلام والأنساق الأخرى خلال العمل الصوفي فموضوع آخر، نكتم به النشاط وتخفى خلف هذا القول المأثور: "من ذاق عرف".

أعطى مفسرون عديون أسباباً مختلفة لتبني كلمة "صوفي"، إلا أن هناك تفسيراً واحداً ينطوي على مغزى خاص، وهو التفسير الذي يلقنه أولئك الذين يلتحقون بهذه الأنساق الباطنية - الكلمة تحتوى، بشكل شفرى على مفهوم "الحب". وكذلك الكلمات التالية التي شُفرت خلال طريقة التشفير التقليدية عن طريق تحويل الحروف إلى أرقام، وهى كلمات تحمل كل منها رسالة موجزة - فوق، تجاور، تصحيح، وصية، اكتفاء فى أو عند وقت معقول. فالصوفية، إذن، فلسفة متسامية [ترانسدينتالية] تهدف إلى التصحيح وقد انحدرت إلينا من الماضى وهى صالحة للمجتمع المعاصر.

جميع الديانات قابلة للارتقاء. وبالنسبة إلى الصوفى نجد تطوره كامناً داخل ذاته، وكذلك فى علاقته مع مجتمعه. وارتقاء المجتمع ومصير كل المخلوقات - بما فى ذلك حتى المخلوقات غير الحية - مضمفورة مع مصير الصوفى. فقد يضطر إلى الانفصال بنفسه لمدة من الزمن - لحظة، شهر، أو حتى أكثر من ذلك - ولكنه مرتبط فى النهاية مع الكل الخالد. وبناء عليه فللصوفى شأن كبير وسوف تبدو أفعاله ومظهره للآخرين وقد اعتراها الاختلاف وفقاً للحاجات الإنسانية وما بعد الإنسانية. ويؤكد "جلال الدين الرومى" على الطبيعة المتطورة للمسعى الإنسانى سواء بالنسبة إلى الفرد أو الجماعة على هذا النحو:

"لقد مت بصفتي شيئاً خامداً وأصبحت نباتاً، وبصفتي نباتاً مت
وأصبحت حيواناً. ومت بصفتي حيواناً وأصبحت بشراً. فلماذا
إذن أخشى فقدان صفتي "البشرية" ؟ وسوف أموت، كي أنهض
على هيئة ملاك... ("المتنوى" الجزء الثالث، القصة السابعة عشرة).

هذا الموقف يشرح بأسلوب صوفى نزرأ يسيراً من الاختلافات البادية فى سلوك
ومواقف الصوفيين. ولقد ركز صوفيو الفترة الإسلامية الأولى، فى سبيل مواكبة حقائق
المجتمع، على الحاجة إلى الهجر والنظام - وهما عاملان افتقر إليهما مجتمع الرخاء
الذى كان أخذاً فى الاتساع بشكل حاد، وكان فى طور التشكل على أساس التفوق
العسكرى فى الشرق الأدنى. وقد عجز المؤرخون العاديون عن رصد هذه الحقيقة،
وبالتالى نظروا إلى الصوفيين تاريخياً، على اعتبار أنهم يستطيعون أن يكتشفوا تطوراً
مستقلاً داخل صفوف الأتباع. ويقال إن "رابعة العدوية" إحدى السيدات الصوفيات،
وهى من الأولياء، على سبيل المثال (توفيت سنة ٨٠٢) قد ركزت على الحب، أما
"نورى" Nuri (توفى سنة ٩٠٧) فقد انصرف عن متاع الدنيا، ثم جاءت، فيما وصل
إلينا، انطلاقة أبعد مدى، مع رؤية أكثر انغماساً فى الحياة - تأملية وفلسفية. وزاد على
كل ذلك انتهاج تيارات مفترضة من خارج نسق العبادة هذه.

يعد هذا الارتقاء - دون شك - بمثابة حقيقة واقعة، ولكن تفسيرها، من وجهة نظر
صوفية يختلف كثيراً عن مظهرها السطحى. ففي المقام الأول، نجد أن عناصر
الصوفية كانت يوماً قائمة فى كليتها داخل الذهن الإنسانى. وجرى تأكيد أشكال
عديدة من التعاليم فى أوقات مختلفة - "ما من رجل يستطيع أن يقضى عمره كله
مشتاقاً".

وقع الاختيار على أفراد متفردين مثل "رابعة العدوية" كنماذج لمظاهر معينة من
التعاليم. ولكن قراء المدونات، غير المطلعين على بواطن الأمور، والمحرومين من الإطار
اللازم لسياق النصوص، افترضوا، وكان ذلك طبيعياً تماماً، أن هذا الصوفى أو ذاك
يقضى وقته كله مشغولاً بكبت شهواته، وأنه قبل - دعنا نقول - "بايزيد" (توفى ٨٧٥)

لم يكن هناك تشابه مع الفيدانتية Vedantism [=أحد الأنساق الست المعروفة للفلسفة الهندوسية، والأساس الذى تقوم عليه معظم المدارس الهندوسية المعاصرة. المترجم] أو البوذية وهكذا. وقد تكون هذه النتائج محتومة فى ظل الفقر فى الكتابات المتوفرة للطالب العادى. من جانب آخر، كان هناك يوماً كثيراً من الصوفيين الذين يرغبون فى شرح هذه النقطة، لهم بصورة طبيعية بصفقتها نقطة معروفة على نطاق واسع. ولكن التفكير المدرسى فى العصور الوسيطة درج على اعتبار ما هو مدون أعلى مصدوقية مما يُقال أو يُمارس، وبناء عليه فنادرًا ما لجأ الأكاديميون إلى الشخصيات الصوفية التى كانت لا تزال على قيد الحياة طلبًا لمشورتهم حول هذه النقطة.

يسهل علينا اقتفاء أثر الإقرار أو الاعتراف بأن المناخ الذى وفرته الديانة المحمدية كان مناسباً لانطلاق الحكمة الصوفية. فعلى الرغم من نمو كهنوت غير مفوض فى الإسلام يضم أولئك الحرفيين الضيقى الأفق الذين يلتصقون بالتفسير العقائدى المغلق للديانة، فإن الديانة المحمدية وفرت ظروفًا أفضل للدعوة إلى مبدأ جوانى أكثر مما وفرت أى ديانة أخرى سابقة فى نفس المنطقة. فلقد ضمنت الديانة الجديدة للأقليات الدينية حرية الاعتقاد أى التحرر من الاضطهاد - وهذه حصانة التزم المجتمع بها بشكل صارم، خلال الفترة التى أصبح فيها النشاط الصوفى ملحوظًا. وخضعت الديانة المحمدية ذاتها للتعريف القانونى. من هو المؤمن؟ فى أقل القليل هو شخص يكرر عبارة: "لا إله إلا الله محمد رسول الله" أما الكافر فهو ذلك الشخص الذى ينكر، فعلياً، هذه الشهادة. ولكن ما من أحد يستطيع الاطلاع على مكنون الفؤاد، وبالتالي فالإيمان لا يمكن رصده بل الاستدلال عليه وحسب.

وطالما استطاع المرء أن يؤكد أنه يقبل تلك الشهادة، فليس فى طوع أى من كان أن يتهمه بالكفر أو الهرطقة. ولم يكن قد حدث أى صوغ نهائى لعقيدة مغلقة حول هذه الذات الإلهية أو الصلة بينها وبين الرسول، ولم يكن هناك فى هذه الشهادة ما يمنع أى صوفى من اعتناقها. ولكن تأويله لها قد يكون أكثر باطنية من المدرسين، ولكن ما من قوة كانت لتوجد أو كهنوت مفوض ليستطيع، على سبيل المثال أن يؤسس فى نهاية

المطاف لسطوة الكهنة أو رجال الدين. وفي الختام تكفل "دكاترة القانون" بتنظيم المجتمع الإسلامى عن طريق تأويلاتهم. ولما لم يستطع الكهان أن يعرفوا "الذات العلية"، فلقد كانت أعلى من أى تعريف بشرى، ولم يستطيعوا تفسير الرسالة النبوية بشكل محدد، أى تلك الصلة الفريدة بين الخالق والمخلوق، فلم يمض وقت طويل قبل أن يتمكن الصوفى من إرسال مثل هذا القول جهاراً نهاراً :

"أنا عابد للأوثان لأننى أعرف ماذا تعنى عبادة الأوثان، أما الوثنى فلا يعرف عنها شيئاً"

لقد أعاد انهيار النسق القديم فى الشرق الأدنى، وفقاً لما تقول به التقاليد الصوفية لضم "خرز عطار" وهى عبارة عن المدارس الباطنية التى كانت نشطة فى الإمبراطوريات المصرية والفارسية والبيزنطية فى "تيار الزنبق"، وهذا التيار لم يكن سوى الصوفية المتطورة الباطنية.

أسس الصوفيون حتى للمبدأ، الذى تقبل به فى الغالب، المحاكم الشرعية الإسلامية، إذ رفعوا تلك العبارات التى تبدو بذينة إلى حالة من الجذب الروحى الباطنى بما لا يمكن أحداً من أخذها عند قيمتها الاسمية لأغراض جنائية. وفى هذا الصدد قال صوفى مشهور: لو كان للشجيرة أن تقول: "أنا الحق" لاستطاع ذلك الإنسان كذلك."

وكان هناك أيضاً اعتقاد راسخ بين الجمهور العام بأن النبى محمد صلى الله عليه وسلم كان يقيم علاقة خاصة مع المتصوفين (أهل الباطن) الآخرين وأن الصحابة الأتقياء الموقرين "السالكين/طلاب الحق"^(١٣) الذين تحلقوا حوله طوال حياته ربما يكونون قد تلقوا تعاليم جوانية نقلها سرا إليهم. ولا ينبغي أن يغيب عن الأذهان أن "محمداً" (ﷺ) لم يدع يوماً أنه أتى بديانة جديدة. ولكنه كان يواصل التقاليد الوجدانية، وهى التقاليد التى أكد أنها كانت موجودة وفعالة قبل وقت طويل من عصره. كما قرر الاحترام لاتباع المعتقدات الأخرى، وأفاض فى أهمية المعلمين الروحانيين من كل المشارب. أضف إلى ذلك أن القرآن نفسه أوحى إلى نبى الإسلام خلال وسائل باطنية، ويوفر مؤشرات عديدة على التفكير الباطنى.

وفى النطاق الدينى يتمسك القرآن بوحدة الأديان وتماثل أصولها - "لكل أمة بعثنا نذيراً" والديانة المحمدية تعترف بـ "موسى" وبـ "عيسى" عليهما السلام وغيرهما كأنبياء أوحى إليهم. وعلاوة على ذلك فإن إيمان اليهود والمسيحيين والمجوس (وبينهم كهان) بالبعثة المحمدية، وكان بعضهم قد توجه إلى شبه جزيرة العرب خلال عصر النبوة طلباً للهداية على أيدي معلم، وفُر أساساً آخر للاعتقاد فى استمرار التعاليم القديمة، خارج نطاقها المحلى، التى قد لا تعد البيانات الأعلى تنظيمياً إلا مجرد بلورة أو تقريباً لها من أذهان البسطاء.

ولعل هذا هو السبب الذى يقف، فى التقاليد الصوفية حول إمكانية أن ترجع "سلسلة النقل" للمدارس الصوفية للوراء إلى "النبي" (ﷺ) عن طريق فرع، وإلى "إلياس" عن طريق فرع آخر. حقا لم يلق "أويس" الذى توفى فى سنة ٦٥٧، وكان واحداً من أوفر الأقطاب الصوفيين احتراماً فى القرن السابع بـ "النبي" محمد (ﷺ)، مع أنه كان يعيش فى شبه جزيرة العرب فى نفس الوقت وحضرته الوفاة بعد نبى الإسلام. وعود على بدء لعله من الثابت فى المدونات أن اسم "صوفى" كان مستخدماً قبل الإعلان عن البعثة المحمدية^(١٤). ومن الضرورى أن ندرك المغزى الذى ينطوى عليه استمرار التعاليم الجوانية والاعتقاد فى تطور المجتمع، إذا كان للصوفيين أن يفهمهم الناس إلى أى حد ملموس.

ولكن قد تكون أعظم مساهمة قدمتها الديانة المحمدية فى نشر التفكير الصوفى ممثلة فى رفضها للنزعة الاستيعادية وقبولها بالنظرية التى تقول بأن الحضارة متطورة وحتى عضوية. فالديانة المحمدية، وعلى النقيض من الديانات السابقة عليها، تصر على أن الحق يصبح متاحاً لجميع البشر فى أوقات محددة من مسيرة ارتقائهم، وأنها أى الديانة المحمدية، أبعد من أن تكون ديانة جديدة، وهى ليست أزيد ولا أقل من الديانة الأخيرة فى سلسلة من ديانات عظيمة تخاطب العالمين. ويتقرر ذلك لن يكون هناك نبى آخر بعد النبى "محمد" (ﷺ)، فلقد عكست الديانة المحمدية، بمعناها الاجتماعى، الوعى الإنسانى بأن عصر نهوض نظم ثيوقراطية جديدة قد وصل إلى خواتيمه. ولقد

أثبتت أحداث القرون الخمسة عشر التي أعقبت الدعوة المحمدية أن هذا الطرح كان صحيحاً تماماً. فلم يعد من المتصور، لأسباب تتعلق بارتقاء المجتمع، كما نعرفه الآن، أن يحوز أى معلمين دينيين آخرين من وزن مؤسسى الأديان العالمية أى شأن رفيع يُمكن أن يُقارن بما حازه رجال من أمثال: "زرادشت" و"بوذا"، و"موسى" و"يسوع" و"محمد" عليهم السلام.

بعد الرقى الشامل الذى حققته الحضارة الإسلامية فى العصور الوسيطة، كان للاتصال بين التيارات الأخروية المتوطنة لجميع الشعوب أن يحقق درجة أكبر كثيراً من التقارب، عما كان قائماً خلال الأيام الأسطورية عندما كانت الباطنية العملية محصورة بصورة نسبية داخل نطاق مجموعات صغيرة تلتزم بأقصى درجات السرية.. وقتذاك بدأت الصوفية فى الانتشار خلال عدد مختلف من الطرق. فلقد تصدى المعلمون الذين تخصصوا فى التركيز والتأمل، للتيار المندفع أكثر فأكثر نحو المادية عن طريق موازنة المادية بالتقشف. مع أن "حسن البصرى" الصوفى العظيم (توفى سنة ٧٢٨) حذرنا من أن التقشف يمكن أن ينطوى على تعذيب الذات، وفى هذه الحالة يكون اللجوء إليه راجعاً إلى نقص فى الجلد. ولكن يتعين على كل صوفى أن يمر بفترة من المران، طالت أم قصرت، وفقاً لقدراته. قبل اعتباره إنساناً متوازناً إلى حد يكفى كى يكون موجوداً "فى الدنيا ولكنه ليس جزءاً منها". وفى إطار تكييف تعاليمهم لاحتياجات المجتمع، خلق الشعراء والمغنون روائع فنية كانت لتصبح جزءاً من التراث الكلاسيكى للشرق. وفى الدوائر التى تنتشر فيها أسباب التسلية والتفاهات، تؤقلم التكنيكات الصوفية نفسها فى الموسيقى والرقص، وفى التعليم خلال القصص الرومانتيكية البديعة، وعلى نحو خاص فى الفكاكة. ولقد دخل التركيز على موضوع الحب والفصل بين الإنسان وهدفه منذ وقت مبكر إلى الدوائر العسكرية، حيث أنتجت تقاليد الفروسية وموضوع مطلب الحبيبة والتحقق النهائى مزيداً من الأدب بالإضافة إلى تكوين أنساق فروسية، غدت فى أوقات لاحقة على جانب كبير من الأهمية فى الشرق كما فى الغرب.

الفصل الثالث

الخلفية

(ب) البفيل فى الظلام

ألقى أحدهم رجلاً معصوب العينين، لم يكن قد رأى الماء من قبل فى نهر، فشىعر بالماء، وعندما أزالوا العصاية عن عينيه، عرف ما هو الماء.

حتى تلك اللحظة لم يكن يعرفه إلا عن طريق الأثر الذى يحدثه وحسب.

الرومى، فيه ما فيه،

مع انتشار العلوم والفنون فى ديار العرب-الإسبان Saracendom فى العصور الوسيطة أكدت العبقرية الصوفية عندما أصبح الصوفيون أطباء وعلماء، وتركوا لنا رموزاً فى مبانيهم وفنونهم الزخرفية (يسمُون بعضها الآن "أرابسك") تلك التى صممت كي تحافظ فى صورة منظورة على حقائق أبدية معينة، وهى الحقائق التى يعتقد الصوفيون فى تلخيصها للروح الإنسانية التى تبحث عن، وفى طريقها نحو، الاتساق النهائى والتوحد مع سائر أنواع الخلق.^(١)

نستطيع أن نجد النتائج التي نجمت عن النظام العملي المكثف للصوفيين، مع أنها تخفى في معظم الأحيان، على فهم الدخلاء من جراء الجهل بالمعنى الحقيقي للنظام، على امتداد النسق الفكري للصوفية، كما نستطيع أن نقابلها كذلك في الفن وفي الظواهر السحرية-التنجيمية في الشرق والغرب على حد سواء. وفي سبيل الاقتراب أكثر من التجربة الصوفية ينبغي علينا أن نلقى نظرة خاطفة على مناهج التفكير والأفكار الأساسية لهؤلاء الباطنيين، ويمكننا أن نبدأ بقصيدة أو بنكتة وربما برمز.

يقال بصفة تقليدية إن الطرق التي تقود إلى أعماق التفكير الصوفى تتنوع حتى تصل في تنوعها إلى عدد الصوفيين على قيد الحياة. فالديانة على سبيل المثال لا يمكن، قبولها أو رفضها في الحال، حتى يتمكن الطالب من معرفة ما الذي تعنيه على وجه التحديد. ويقول الصوفيون إن الوحدة الأساسية لكافة المعتقدات الدينية ليست موضع اتفاق في سائر أرجاء الدنيا، وهو الأمر الذي يرجع إلى أن المتدينين ليسوا واعين على وجه الإطلاق بما هو معنى الديانة نفسها بصفة جوهرية. وليس من الضروري أن تترادف حقيقتها مع ما يفترض الجمهور الواسع أن تكون عليه.

يرى الصوفى أن المتدين المهووس والساخر المستهزئ يشبهان شخصاً مؤمناً بأن الأرض مسطحة ويتجادل مع آخر يؤمن بأنها أسطوانية الشكل: كل منهما يفتقر إلى خبرة أصيلة بما يتجادلان حوله.

وهذا يكشف لنا عن اختلاف جوهرى بين المنهج الصوفى وسائر مناهج الأنساق الميتافيزيقية الأخرى. ولطالما قبل الجميع حتى صار الأمر بمثابة بديهية، أن المرء إما أن يكون مؤمناً أو غير مؤمن أو ربما "لا-أدرياً" agnostic [ينتمى للفلسفة التي تقول بعدم قبرة الإنسان على التوصل إلى كنه وجود أى شئ خارج نطاق ظواهر تجربته الخاصة. المترجم] فإذا كان مؤمناً، فلسوف يتوقع أن يمنح عقيدة أو نسقاً يبدو له أنه يلبي ما يظن أنها احتياجاته. ولكن ما من أحد، اللهم فيما ندر، سيُخبره بأنه ربما لا يفهم ماذا تكون احتياجاته تلك.

إلا أن دنيا الصوفى تحوز أبعاداً أخرى، فبالنسبة إليه تكتسب الأشياء معان يتعذر إدراكها على أولئك الذين ينصاعون لنوع المران الذى يفرضه عليهم المجتمع العادى.

أمثال هؤلاء الأشخاص يعانون من الحول، فإذا سألنا شخصاً جائعاً:

- ما هو حاصل جمع ٢×٢ .

فلسوف يرد:

- أربعة أرغفة (و ربما ثمانية) !

تذهب التعاليم الصوفية إلى أن الحياة لا يمكن فهمها، طالما كان درسنا لها خلال نفس الأساليب التى نستخدمها فى الحياة اليومية وحسب. وذلك راجع جزئياً إلى أن السؤال الذى يقول:

- علام كل ما يجرى هناك؟

ومع إمكانية وضعه فى سياق معقول اسمياً [=اعتبارياً] من الكلمات، إلا أن الإجابة قد لا يعبر عنها صاحبها بنفس الطريقة. فالجواب يأتى خلال التجربة ولحظة التنوير أو الإشراق. والأداة التى تصلح لقياس أمر صغير لا تستطيع قياس أمر كبير. ويقول "أبو حنيفة":

"اقرن معرفتك بعمل، فالمعرفة دون عمل أشبه بجسم دون روح" (أبو حنيفة) (٢)

قد تسمع من العالم أن المكان والزمان شىء واحد أو أن المادة ليست جامدة على الإطلاق. ولكن هذا لا يؤثر كثيراً على فهمك كما لن يؤثر لا كثيراً ولا قليلاً على تجاربك فيما ينطوى عليه كل ذلك. حقا كل مادة قابلة للانقسام، دعنا نقول، إلى ما لانهاية. ولكن فى ضوء معظم الأغراض العملية هناك حد لعدد الأقسام التى تستطيعها مع قطعة من الشكولاتة، إذا كان لها أن تقوم بالوظيفة التى تتوقع منها أن تقوم بها،

وبالتالى فانت قد ترى فى يدك قطعة شكولاتة من جانب، ومن جانب آخر ترى فيها شيئاً تريد أن تقسمه إلى أكبر عدد من الأقسام تستطيعه. ولعل الذهن الإنسانى يميل إلى التعميم انطلاقاً من الأدلة الجزئية، إلا أن الصوفيين يعتقدون أنهم قادرون على اختبار الأشياء فى خضم التجربة بصورة أكمل.

وتلقى قصة صوفية تقليدية بعض الضوء على أحد جوانب المسألة، وتكشف عن الصعوبات التى تقض مضاجع العلماء أنفسهم عندما يعرضون للصوفيين بغية فهمهم عن طريق تطبيق مناهج محدودة للدرس:

ألزم أصحاب سيرك جوال الفيل الذى يستخدمونه فى بعض ألعابهم "مربطاً" على مشارف بلدة لم تكن تعرف الأفيال من قبل. وتوجه أربعة من أهالى البلدة، كى يروا ما إذا كان فى وسعهم أن يلقوا نظرة قبل غيرهم من الأهالى على تلك "المفاجأة" التى سمعوا بها ويخفيها عنهم أصحاب السيرك. وعندما وصل الأربعة إلى "المربط" لم يجدوا أى مصدر للضوء. وصار لزاماً عليهم بالتالى أن يجروا تحرياتهم فى حالك الظلام.

قال الأول، الذى لمس "زلمته" إن الفيل لا بد أن يكون أشبه بخرطوم. وانتهى الثانى الذى لمس إحدى أذنيه أنه لابد أن يكون مروحة. أما الثالث فلقد استطاع أن يشبّهه بعمود حتى بعد أن لمس رجله. وعندما وضع الرابع يده على ظهر الفيل رسخ فى خلدّه أنه نوع ما من أنواع العروش. وهكذا لم يستطع أى من الأربعة أن يكون صورة كاملة، وعن طريق الجزء الذى لمسه كل منهم، استطاع وحسب أن يشير إليه فى ضوء ما يعرف بالفعل من أشياء. وبذلك انتهى مسعاهم إلى الفوضى، ولو أن كلا من الأربعة كان مؤمناً راسخ الإيمان بما يظن أنه الحقيقة. وبالتالى لم يستطع أى شخص من أهالى البلدة الآخرين أن يقف على حقيقة ما حدث، وما هى التجربة التى مر بها هؤلاء الفضوليون.

يتوجه الشخص المتوسط فى الأحوال العادية إلى الكتب والمراجع كى يقف على ماهية التفكير الصوفى. وقد يبحث عن معنى كلمة "صوفى" فى أى موسوعة متاحة،

أو يلجأ إلى الكتب التي وضعها العلماء من مختلف الأنواع والخبراء من مختلف الأصناف في الديانة والباطنية.

وطالما لجأ إلى مثل هذا الصنيع، فليسوف يقابل أروع مثال على عقلية "فيل في حالك الظلام".

يقول أحد الدارسين الفرس إن الصوفية ليست سوى انحراف مسيحي. ويذهب بروفيسور في جامعة "أكسفورد" أن الصوفية متأثرة بـ "الفيدانتية الهندوسية"، ويتحدث بروفيسور أمريكي من أصل عربي عنها بصفتها رد فعل على "الزعة الذهنية" في الديانة المحمدية. ويزعّم بروفيسور للآداب السامية وجود آثار في الصوفية ترجع إلى "شامانية": Shamanism آسيا الوسطى [عقيدة تركز على الـ "شامان"، والكلمة تعنى باللغة "التونجوسو-منشورية" ذاك الذي يعرف. وتدر وظيفة الـ "شامان" حول قدراته على العلاج والاتصال بالعالم الأخرى، حيث يسود الاعتقاد أن المرض ناجم عن غياب الروح من جسدها، والـ "شامان" هو القادر على إعادتها إليه. المترجم]. وهناك باحث ألماني ينصح بالبحث عن أصولها أي "الصوفية" في المسيحية بالإضافة إلى البوذية. وقد وضع مستشرقان إنجليزيان عظيمي "رهانها" على وجود تأثير قوى عليها من "الأفلاطونية الجديدة"، ومع ذلك فأحدهما يسلم بأنها ربما تكون قد انبثقت بشكل مستقل. ويؤكد مفكر عربي ينشر آراءه عبر إحدى الجامعات الأمريكية، لقرائه أن "الأفلاطونية الجديدة" (التي يحتج بأنها عنصر مكون في الصوفية) هي ذاتها يونانية-فارسية. ويذهب أحد المستعربين الإسبان، في نفس الوقت الذي يقول فيه بأنبثاق الصوفية من تقاليد الرهينة المسيحية، بأن المانوية: Manichaeism تعد مصدراً من مصادر الصوفية. ويتوصل أكاديمي لا يقل صيتاً إلى وجود "الغنوصية" [=العرفانية] بين الصوفيين، بينما يجذب بروفيسور إنجليزي ترجم أحد كتب الصوفيين أن يرى فيها "نحلة فارسية صغيرة". ولكن مترجماً آخر يذهب إلى وجود التقاليد الباطنية في "القرآن". "حقاً تتطوى التعريفات العديدة للصوفية، تلك التي وردت في الكتب العربية والفارسية على أهمية كبيرة من الناحية التاريخية، إلا أن أهميتها الرئيسية تكمن في كشفها عن هذه الحقيقة: "الصوفية غير قابلة للتعريف" (٣).

ويرى مفكر باكستاني (١٢٠٧-١٢٧٣) فى "جلال الدين الرومى" وريث جميع التيارات العظمى فى الفكر القديم على وجه التقريب كما عرفها الشرق الأدنى. أما بالنسبة إلى كل أولئك الذين اتصلوا اتصالاً حقيقياً بالصوفيين والذين حضروا اجتماعاتهم أو حضراتهم (جمع حَضْرَة)، فلا يحتاج الأمر إلى أى تكييف ذهنى أو بذل أى جهد خاص كي يروا فى الصوفية، بصفاتها حاوية داخل ذاتها لآلاف الخيوط التى تظهر فى كل الأنساق غير الصوفية كـ "الغنوصية" و"الأفلاطونية الجديدة" و"الأرسطوطاليسية"، وهلم جرا. يقول "القطب" "هلكى" Halki: "قل هى موجات لا عد لها ولا حصر ترتطم بالشاطئ وتعكس من لحظة لأخرى أشعة الشمس: وكلها تأتى من نفس البحر". ومن جانب آخر فالذهن الذى ركن إلى الاعتقاد فى ضرورة تمييز أو احتكار أفكار بعض المدارس لن يتمكن بسهولة من التوصل إلى الإدراك المركب عند تأمل الصوفية.

ويكشف د. "خليفة عبد الحكيم" عن قدرته على تعداد كافة المدارس الفلسفية التى تشترك أفكارها مع "الرومى"، دون أن يضطر إلى القول بأن إحداها مشتقة من الأخرى. يقول:

«بعد "المتنوى" الذى وضعه "الرومى" بمثابة بلورة متعددة الجوانب. ففيه نرى الأشعة المنكسرة للوحدانية السامية والعقلانية اليونانية ونظرية "أفلاطون" حول عالم المثل [= الأفكار] ونظرية "أرسطو" فى التعليل والارتقاء، و"الواحد" لـ "بلوتينيوس" والنشوة التى تتوحد مع ذلك "الواحد" ومسائل "المتكلمين المسلمين" الخلافية ومشكلات "نظرية المعرفة": Erkenntnistheorisch عند "ابن سينا" و"الفارابى" ونظرية "الوعى النبوى" عند "الغزالى" ونظرية التوحد" عند "ابن عربى".»

وليس معنى ذلك أننى أريد أن أشير من طرف خفى، إذا لم يكن موقفى قد اتضح حتى الآن، إلى أن "الرومى" لفق نسقاً متصوفاً من العناصر الواردة فيما سبق. فـ (الخوخ ليس موجوداً وجسب فى "سمرقند").

كم هو غزير الأدب العالمى الذى يدور حول الصوفية - فلقد ترجم العلماء الغربيون عدداً ضخماً من النصوص الصوفية. ولكن أقلية، إن لم نقل ما من أحد، قد أسعدها الحظ بالمرور بتجربة صوفية أو عرفت مآثوراتها الشفوية المتوارثة أو حتى الترتيب الذى تُدرس بموجبه المواد الأساسية. وليس معنى القول أن الجهود التى بذلوها لم تكن تستحق كثيراً من الجدارة.

فلقد انطوت على أعظم الفائدة للمستشرقين، ولكنها حملت سمة عامة، تتمثل فى عدم الترابط. والأمر أشبه هنا بذلك الكاتب الذى يتحدث الأسطورة بأنه يخطر إلى أن يقرأ بنفسه الرسالة التى كتبها لرداءة خطه، فجميع تلك الأعمال احتاجت إلى هوامش صوفية شارحة.

لا يجب أن يغيب عن الأذهان تلك الترجمات الأولى والكتب التى تضم استطرادات طويلة، والموجهة إلى التلاميذ المبتدئين، وهى أعمالٌ لن يسهل بالتأكيد دخولها غياهب النسيان. ولعل مسألة الترجمات تنطوى على طرافة خاصة.

تجرى فى بعض الأحيان محاولات لنقل الأوزان أو القوافى الأصلية فى الأشعار الشرقية إلى الترجمات الإنجليزية، نظراً لأن المترجم يشعر بأن هذه الوسيلة تساعد على نقل المعنى كما ورد فى الأصل. ولكن مترجمين آخرين يرون عكس هذا الرأى، ويتحاشون أى محاولة لإعادة إنتاج الوزن فى اللغة المنقول إليها لأنهم يزعمون استحالة بلوغ روعة الأصل، ويعود على بدء، حملت بعض النصوص المترجمة تعليقات غير صوفية (إسلامية بصفة عامة وحتى مسيحية لاهوتية خالصة) ثم هناك الترجمات المنحازة، تلك التى تقدم نبذاً مختارة، لكنها تعاني من الاستقطاعات التى يتوهم المترجم، بصورة أو بأخرى، أنه يملك أى حق فى الإقدام عليها. وكلما قلت معرفته بالأعراف الصوفية بدت تلك الاستقطاعات جانرة. ومع ذلك فالكتابات الصوفية لم تكن فى أى يوم مقصورة على الأدبية أو الفلسفية أو التكنيكية.

هناك ترجمة لكتاب فارسى إلى اللغة الإنجليزية، ولكن ليس عن اللغة الفارسية، بل عبر ترجمة فرنسية لنسخة مترجمة إلى اللغة الأردية لنص كلاسيكى مختصر مكتوب فى الأصل باللغة العربية. وهناك روايات حديثة لكلاسيكيات فارسية، حررت

خصيصاً بهدف حذف الإشارات الخادشة للمعتقدات الإيرانية السائدة حالياً. أضف إلى ذلك أعمال المبشرين المسيحيين، والهندوس والهنوس الغربيين الجدد - والكتاب الغربيين غير الصوفيين وغير الأكاديميين والكتّاب الشعبيين الذين يسعون إلى وضع الثقافة في متناول الجميع. ويكشف تقديم الصوفية إلى رجل الشارع المتوسط التعليم بلغة غريبة عن شرط للأدب قد لا يجد نظيراً له في أى ميدان آخر.

تحمل هذه العملية السريعة التغير في طياتها مباحج مصاحبة خاصة. فلقد بلغ الميل المراءوغ نحو إيجاد مصطلح قد يبدو مستحيلاً، ما لم يكن "البوليكتومية": polychotomy على نمط "التفرقة الجوهرية" dichotomy إلى حد نقطة تبعث على الضحك منذ ما يصل إلى ألف سنة. وكان ذلك عندما كتب المفكر اليهودي "ابن جبيرول: Avicbron الملقب (نسبة إلى "ملقا" (Malaga) (نحو ١٠٢٠-١٠٥٠ أو ١٠٧٠) "ينبوع الحياة"، وهو كتاب مبني على الفلسفة الصوفية ذات الطابع الإشرافي (=التنويري). ولما كان قد كتب كتابه ذاك بالعربية فلقد ظن العديد من ثقافة المسيحيين الذين ينتمون إلى مدرسة أوروبية شمالية تشبعت وقت ذاك بالعلوم "العربية" أن الرجل كان "عربياً". وبعضهم على الأقل إن لم نقل كثيرين منهم ظنّوه "مسيحياً" وعميق الفكر، وأفصحوا عن هذا الظن. ولقد قبل الفرنسي سكان تعاليمه ونقلوها بشغف كبير إلى تيار الفكر المسيحي، بعد استخلاصها من ترجمة إلى اللاتينية تمت بعد نحو قرن من وفاته.

وهناك سيدة على جانب كبير من التميز الأكاديمي وتقف في صفوف الثقافة الذين كتبوا عن باطنية mysticism الشرق الأوسط، وقد لمست أكثر من جزء من جسم الفيل، وذلك لأنها كتبت في نفس الكتاب تقول: "ربما تكون الصوفية قد تأثرت بشكل مباشر (هكذا!) بالأفكار "البوذية" وأن "الصوفيين" الأوائل لم تكن لهم صلات قوية بالأدب الهيلينستية من أى نوع" - ومع ذلك كانت أفكارهم مشتقة من مصادر هيلينستية. ثم انتهى دراستها في الطريقة الصوفية بقرار يقول منطوقه: "نستطيع أن نعثر على أصل الصوفية الحقيقي ومصدرها الأولى في الرغبة الموهلة في القدم للروح الإنسانية في البحث عن الإله الخالق".

أثرت الحركة الصوفية تأثيراً ملحوظاً فى الغرب المسيحى، ملحوظاً إلى الحد الذى يمكننا من تعزيز قضيتنا بأدلة أقوى من الحد المتوسط على المقولة الصوفية بأن الحقيقة الموضوعية تحتوى داخلها على ديناميكية يتعذر تنفيذها. ومع ذلك فهذه القوة الحيوية تعتمد فى التعبير الصحيح عنها على التوجيه الصحيح لقرون الاستقبال الإنسانية، فإذا كان هذا الاستعداد غائباً، كان للتيار الصوفى أن يأخذ انحناء شاذة. ولعل التناول الانتقائى أو التجزيئى للتيار الصوفى يكون أكثر عرضة لذلك التشوه بصفة خاصة. وقد نستطيع أن نجد تصويراً رائعاً لذلك فى المصير الذى آلت إليه أعمال "الغزالي" فى أوروبا.

كتب "الغزالي" القادم من أسيا الوسطى (١٠٥٨-١١١١) كتاباً بعنوان "تهافت الفلاسفة"، وهو الكتاب الذى سرعان ما تُرجمت أجزاء منه كي يستخدمها الدعاة الكاثوليك ضد كل من المدارس الإسلامية والمسيحية على حد سواء. ومع ذلك فالأجزاء التى وصلت إلى أيدي الغرب كانت تلك الأجزاء التى خصصها المؤلف لعرضه التحضيرى للفلسفة. إلا أن أعمال "الغزالي" تحتاج إلى القراءة ككل، ويتعين تتبع الآراء التى أفصح عنها أيضاً حول قيمة التمارين الصوفية إذا كان للمرء أن يفهم الرجل حق الفهم. غير أن الكتاب المذكور كان قد وجد رداً من جانب مؤلف عربى هو "ابن رشد" القرطبى المولد (١١٢٦ - ١١٩٨) وكان الرجل المعروف عند الغربيين باسم "Averroes" قد وضع رده باسم "تهافت التهافت"، وقد تُرجم هو الآخر. ولكن "ابن رشد" لم يفلح باستخدام مناهجه المدرسية: scholastic فى تنفيذ كتاب "الغزالي" على وجه الإطلاق، ولو أنه ظن أنه فعل. ومع ذلك فلقد سيطر "ابن رشد" على الفكر المدرسى فى الغرب والديانة المسيحية لمدة لا تقل عن أربعة قرون - من القرن الثانى عشر حتى نهاية القرن السادس عشر. ولقد شكلت الأجزاء التى نُقلت من "الغزالي" وتلك التى ترجع إلى "ابن رشد" و"أرسطوطاليس" تياراً صوفياً "خاصاً" (فعل ورد فعل)، وهو التيار الذى غذى ديار المسيحية التى كانت تجهل جهلاً مطبقاً (فيما يتعلق بالمدرسين) القضية المبدئية أو الأولية سواء عند "الغزالي" أو "ابن رشد".

يقول "الرومى": يتعين ألا نفغل عن أن المتناقضات تتأز سوياء مع تعارضها الصورى (فيه ما فيه).

نادرأ ما شارك أولئك الذين يتكفلون بمحاولة دراسة النسق فى وعى الصوفيين الأساسى بأن الصوفية عبارة عن تعاليم من جانب، وجزء لا يتجزأ من عملية تطور عضوية من جانب آخر. وبالتالي فليس هناك بالتقريب إمكانية على أن الدخلاء سيكون فى وسعهم أن يتوصلوا إلى نتائج دقيقة. فطالما اعتمد على ملكاته فى الاستطراد وحسب، فإنه يكون قد تجرد من أهليته قبل أن يبدأ. ولعلمهم الدخلاء اليوم بنفس القدر الذى كانوا دخلاء عنده أمس، أولئك الذين يخاطبهم "الرومى" فى رائعته "المثنوى":

ذاك الذى أسعده الحظ وبلغ حدود الإشراف [=الاستتارة وهو الصوفى]

يعرف أن السفسطة من الشيطان والحب من آدم.

إذا كان الصوفيون قد أربكوا العلماء بتناقضاتهم الذاتية أو التى تبدو أنها كذلك وتجعلهم أحياناً يحيطون النتائج التى يتوصلون إليها بشائهم باشتراطات متعددة إلى حد مثير حتى تكتسب قيمة كبيرة، فإنهم قادرون على دفع اللاهوتى إلى حدود الغضب المقدس. إذ يتعذر الإقرار بالحب كمبدأ فعال فى التجربة والارتقاء الصوفيين، أى فى الآلية والهدف كليهما، بصفته عنصراً أصيلاً. والبروفيسور المبجل دبليو. آر. إنجه W.R.Inge فى كتابه المعنون "الباطنية المسيحية" Christian Mysticism يسرع بتوجيه الهجوم ضد ما يراه هدفاً: الصوفيون أو المتصوفون المحمديون (=المسلمون) يستخدمون لغة مقعمة بنوازع المجون بصورة خلية، ويبدون مثلاً يفعل أى أسويين خلص، وقد حاولوا إعطاء طابع باطنى أو رمزى للانغماس فى شهواتهم.

تستدعى هذه العينة الكلاسيكية رؤى بعض العلماء الذين اعتنقوا الصوفية، إذ تكشفهم وقد صاروا نسخاً مقلدة للأسويين من مدمنى اللغة الماجنة (فى السر لأنهم لا ينشرونها)، فهى ذاتها التى تخفى الانغماس فى شهواتهم. ويدورهم قد يكون فى طوعهم أن يرضوا بما أفصح عنه أحد أساتذة جامعة "كيمبردج"، إذ يرى الصوفية بشكل أكثر جدارة بالاحترام بصفقتها:

الارتقاء الذى بلغته ديانة الجنس الأرى البدائية.

وإذا لم تكن الرمزية الصوفية فى حقيقة الأمر كذلك، لكنها تقدم تجارب حية عاشها صوفيون فى الواقع، فإننا، بالتالى، قد نصل باطمئنان إلى أن الصوفيين متعدّدو المواهب، بصورة أكبر حتى مما يعرف أكثر أنصارهم تشيعاً لهم. فالصوفى القح يستطيع أن يبلع مئات المحيطات ويعبد الأصنام ولا يعبدُها فى نفس الوقت، ويرتحل إلى الصين خلال النشوة، بصفته قادراً على أن يكون موجوداً فى الدنيا وليس جزءاً منها فى نفس اللحظة - دع عنك أقماره المائة وكذلك شمسوه المائة.

يجد أنصار التفسير الحرفى لتعبيرات المتصوفة، بطبيعة الحال، رداً مقنعاً حقاً عليهم من جانب متخصصين من أمثال "إيفيلين أندرهيل" Evelyn Underhill :

"الرمز - ذلك الثوب الذى يستعيره الروحانى من مجال المادة - ليس سوى شكل من أشكال التعبير الفنى، والمقصود أن معناه ليس حرفياً بل موحياً، مع أن الفنان الذى يلجأ إليه ربما يعجز عن رؤية هذا الفارق الدقيق. ومن هنا فلوائك الأشخاص الذين يتخيلون "الزواج الروحانى" الذى عقدته القديسة "كاترين" أو القديسة "تريزا" يحجب وراءه انحرافاً جنسياً، وأن رؤية "القلب المقدس" تنطوى على تجربة تشريحية غير معقولة أو أن التمجيد المقدس الذى يقوم به الصوفيون ليس سوى تأليه للسُّكر، لا يفعلون سوى الإعلان على الملأ عن جهلهم بالآليات التى تعمل وفقها الفنانون: مثل تلك السيدة التى ظنت أن الشاعر الإنجليزى المعروف "وليم بليك" لا بد أن يكون مجنوناً لأنه قال إنه لمس السماء بأصبعه"⁽¹⁾.

يتعيّن علينا أن نقر بأنّه من الأسهل للعالم أن يتناول وأن يصف جانباً من الفيل فى الظلام أكثر مما يستطيع أن يشكّل رؤية خارجية متماسكة للصوفية؛ إذ يعانى كثير من العلماء من عجز نفسى عن تناول هذا الموضوع. ويقول "الغزالى" إنه بصرف النظر عن هذا العجز ذاته فإن "مثالب أخرى تحول دون الوصول إلى الصديق الداخلى. تتمثل إحدى هذه المثالب فى المعرفة التى يكتسبها المرء من الخارج". (سيمياء السعادة)

وهناك مشكلة الشخصية الصوفية ذاتها إلى جانب السور غير المدرج وغير القابل لذلك للتدريج للتجربة الصوفية. ويكفى فى هذا الصدد أى مسح مدقق للكتابات الصوفية ومسيرات حياة الصوفيين كى يقع الباحث الأقل مغالة فى التشبث بمعتقده فى برائث الحيرة. فبين الصوفيين نستطيع أن نجد زرادشتيين سابقين ومسيحيين سابقين وهندوس سابقين وبوذيين سابقين وعرباً ومصريين وإسبان وإنجليز. وهناك بين صفوف الأساتذة الصوفيين، لاهوتيون ورئيس عصاية تائب: banditti وعبيد وجنود وتجار ووزراء وملوك وفنانون. ولكن كثيرين من جمهور القراء فى الغرب المعاصر لا يكادون يعرفون حق المعرفة سوى اثنين وحسب هما: الشاعر والرياضى "عمر الخيام" الفارسى والأمير "أبو - ابن آدم" (Abu ben-Adam) الأفغانى - الذى كان موضوعاً لقصيدة كتبها "لى هنت":

"أبو- ابن آدم" فلتكثر قبيلته.."

ونستطيع أن نسمى بين أولئك الذين تأثروا بالصوفية عفو الخاطر كلا من "رايموند لالى" و"جوته" والرئيس الفرنسى فى الستينيات "فرانسوا ديغول" و"داج همرشولد" السكرتير العام السابق للأمم المتحدة.

ولما كان الصوفيون يكتبون فى الغالب تحت تهديد اضطهاد محاكم التفتيش، فلقد وضعوا مؤلفات تهدف إلى التوفيق بين أعرافهم وبين الأصولية (=الأرثوذكسية) ويدافعون عن استخدام المجازات اللغوية المضاربة فى أجواز الخيال. وفى سبيل حجب معانى العوامل الشعائرية أو فى سبيل هدف ضرورى يتمثل فى الظهور وحسب بمظهر مصنفى المخلصات الصوفية، فلقد سلموا من جيل لآخر مخطوطات يستطيع أولئك الذين يمتلكون الأدوات اللازمة أن يستخلصوا منها جوهر الصوفية. ونظرا لأنهم كُفوا أعمالهم لأماكن مختلفة وعهود مختلفة وأمزجة مختلفة، فلقد أكدوا، بدورهم، على ضرورة دور كل من الزهد والتقوى والموسيقى والحكمة والعزلة والحياة الجماعية. ولكن الكتيبات الصوفية التى تتمتع بالاحترام من الناحية الدينية وحسب، هى التى تتوفر خارج الدوائر الصوفية.

وأن يكون المرء جاهلاً جهلاً مطبقاً بالتماسك الكامن وراء التعاليم الصوفية، ومع ذلك قادراً على تقييم أعمال شعرائها الكبار، أمر أقام المترجمون عليه الدليل المرة بعد المرة. ولقد امتدح المستشرق المعروف "دينسون روس"، التلميذ (ة) والمترجم (ة) الدوب (ة) "جيرترود بيل" التي ترجمت أعمال العظیم "حافظ الشيرازي" إلى اللغة الإنجليزية، لرصانتها العلمية وسداد أحكامها. ومع ذلك فهي أول من يعترف بـ "صعوبة تعيين السبب أو الأسباب على وجه التحديد التي يستندون إليها في الشرق في تقديرهم لـ "حافظ الشيرازي" وما فهمه مواطنوه من تعاليمه فربما يكون أمراً عصياً على الإدراك" (٥).

وهذا ما يكسب طلقها التي أطلقتها في الظلام أهمية أكبر عندما تحاول التوصل إلى رأى ما عما كان "حافظ الشيرازي" يهدف إليه: "من وجهة نظرنا بالتالى فإن جوهر فلسفته يتمثل فى أننا لا نستطيع التوصل إلا إلى القليل مما يمكن أن نوقن به، وهذا القليل ينبغى أن يكون هدفاً لمسعى جميع البشر، وكل منا سوف يشرع فى البحث عنه على امتداد طريق مختلف، ولن يتمكن أى منا من العثور على طريق سهل الطرق، وقد يكتشف كل منا، إذا ما تمتع بالحكمة، تعويضاً عن كده بجانب الطريق" (٦). حقا لم تر "بيل" الحركة الصوفية بصفقتها عملية - على نحو ما يراها الصوفيون - ولكنها لم تعجز عن قنص لمحة إلى الطابع الغريب والصوفي بشكل كامل لشخصية "حافظ" عند الحديث عن، وفى رؤية بانوراما الفكر الإنسانى فيما هو الآن حاضراً بالنسبة إلينا وما كان بطبيعة الحال مستقبلاً بعيداً فى رحم الغيب بالنسبة إلينا:

"يسر أن عين عقله، وهى موهوبة ببصيرة عميقة، قد شقت طريقها إلى تلك المناطق من الفكر التى كان لنا أن نسكن فيها فى أوقات لاحقة" (٧).

كانت قدرة "حافظ الشيرازي" على النفاذ إلى مجاهل الغيب أوضح من أن تخطئها عين، ولكنها كانت أيضاً مذهلة. ولكن "بيل" لم تستطع التوصل إلى شىء محدد بشأنها.

وإذا ما رجعنا إلى فيلنا، فلعله مما يبعث على السرور أن العلماء أقل تشبهاً بمعتقداتهم من الكهنة، ولو أن كليهما أشبه بزار لبيت الفيل. فهل يمكن أن يكونوا جميعاً قد رأوا، فى واقع الأمر، جزءاً من أجزائه؟ يقول الصوفيون: "الصوفية ليست ديانة، بل هى الديانة ذاتها. والصوفية ليست سوى جوهر الديانات جميعها" فهل هناك، إذن، بين الصوفيين وخارج نطاقهم على حد سواء، تقاليد بأن هناك معتقداً سرى ينتقل من جيل لآخر عن طريق التلقين وتحافظ عليه سلسلة من المتعاقبين عن طريق الاستخلاف: وهو الأمر الذى قد يفسر ميل المراقب الخارجى، طبقاً لنوع ميوله، لرؤية كل شكل من أشكال الديانات على وجه التقريب فى كتابات الصوفيين؟

لكى نقرر شيئاً محدداً فى هذا الشأن، يلزمنا أن نشير إلى آراء الصوفيين حول هذه النقطة، وهى الآراء التى تجاهلها بشكل عام دارسو الصوفية من غير الصوفيين، كما يلزمنا أيضاً أن نتبع تقاليد المدارس الأخرى، إلى جانب انتقال عقيدة ما خلال تعاليم جوانية بعيداً عن سلطان الديانة الشكلية التى تكسبها شكليتها قدراً لا بأس به من الأصولية. والبحث فى هذا المجال لا يعد بحال من الأحوال جالباً للسأم.

يقول الشيخ "أبو الحسن الفشنجى" Abu el-Hasan Fushanji :

"أن يكون المرء صوفياً، كان فى الماضى، حقيقة دون اسم، أما اليوم فذلك أصبح اسماً دون حقيقة".

يرى كثيرون أن هذه العبارة تعنى، عندما تؤخذ عند قيمتها الاسمية، أن الأشخاص الذى يسمون أنفسهم صوفيين تضاعفوا، فى حين أن المعتقد الجوهري للصوفية ليس مفهوماً بعد. ومع أن هذا قد يكون هو الآخر تأويلاً للقول الذى أرسله الشيخ، إلا أنه يقصد هنا أن يوضح نقطة مختلفة تماماً.

ترتبط، دون شك، الرغبة الملحة فى تتبع ظاهرة تاريخية ما لتحديد بداياتها، وهو ما نلاحظه بشكل واضح فى المرحلة الراهنة لمعارفنا، بالحاجة التى يستشعرها عقل العوام فى ضرورة الوصول إلى بداية ما، وإذا تيسر الأمر، نهاية لكل شىء. فكل شىء،

بالتقريب، معروف للإنسان خلال حواسه العادية، يحتفظ بالنسبة إليه ببداية ونهاية. وتوفر معرفة شيء ما إحساساً بالاستقرار وشعوراً بالأمان. فلقد أُصقت البطاقة على الكتاب، وأصبح من الممكن الآن وضعه على الرف - أى بدءاً بالالف وانتهاء بالياء لشيء أو لآخر. وهناك مناهج عديدة تحوز قبولاً إلى هذا الحد أو ذاك لتحديد بدايات ونهايات بصورة قاطعة، أو إيجاد بدائل لكل منهما. إذ يمكن تخليقهما عن طريق الأساطير والخراريف المختلفة، وهى الأساطير والخراريف التى تتناول فى الغالب كيف كانت بدايات الأشياء وكيف ستكون نهاياتها. وهناك منهج آخر يتمثل فيما لجأ إليه ذلك الإمبراطور الصينى الذى أصدر مرسوماً بأن التاريخ سوف يبدأ بعهدده وقرر تسليم كل الكتب السابقة لآلسته النيران. وهناك منهج ثالث يتمثل فى افتراض أن يقوم حدث معين، جرى تحديده زمنياً، وربما أيضاً مكانياً، كبداية. وهذا كان منهج الديانات بشكل عام، وهو منهج جد واضح فى الديانة المسيحية المألوفة، التى تعتمد عليها عقيدتها الرسمية: القديس "أوغسطين" مع كل ذلك.

ولقد ولد الاعتقاد بأن حادثاً دينياً فريداً معيناً مسئول عن إحداث تغيير كامل فى مصير البشرية، قوة هائلة فى ديار المسيحية، إلا أن عاملين اثنين على الأقل قلّصا بشكل حاد هذا الأثر. تمثل العامل الأول فى الزمن، وهو الذى كشف فى حالة ذلك الحادث أن هناك حداً أقصى لتوسع الكنيسة المسيحية سواء الطبيعى منه أو المصطنع، وحداً كذلك لديناميكيتها داخل نطاقها هى ذاتها. أما العامل الثانى فتمثل فى مشكلة مدرسية. فنظراً لأن تعاليم السيد المسيح سار بها الاعتقاد أنها منقطعة النظير (مع أن النبوة ربما تكون قد "بشّرت بها وتكهّنت")، كان من الصعب التوصل إلى منظور روحانى مستقل لا يكون مشروطاً بهذا الاعتقاد، ولم يكن من السهل بحال من الأحوال الآن النظر إلى الديانة والتصوف والروحانية باعتبارها ارتقاء طبيعى أو ملكية عامة بين البشر أجمعين. ورسخ عند الصوفيين أن الثقل الموازن الرئيسى لسلطة المسيحية الرسمية يتمثل فى التجربة المستمرة للتقاليد الحقة التى تعد هى تشويهاً لها.

حتى قبل القرن العاشر، عندما حازت الديانة المحمدية أقوى ثقافة بالإضافة إلى حضارة أخذت في الاتساع في العالم الذي كان معروفاً وقت ذلك، شقت طريقها نظرية، تقوم على مبدأ سرى، أو تعاليم تمتعت بالرعاية منذ أقدم العصور، من مركز الجاذبية ذلك، إلى الغرب. ولقد تأسست أول مدرسة كلاسيكية صوفية، وأقواها في إسبانيا منذ ما لا يقل عن ألف سنة مضت^(٨). فهذه التقاليد لم تكن وليدة الغرب، كما قد يظن البعض، وتُفسر صعود البلدان المتعربة. فلقد تواءمت على نحو كافٍ تماماً، بل لقيت التشجيع، بصورة عرضية، من جانب الإسلام، الذي سبق لنا أن ألمحنا إلى أنه كان هو الآخر بمثابة عملية مستمرة داخل المجتمع. ولقد امتد إلى الشرق الأقصى، وكان ليحرك رداً في قلوب أولئك الذين لا يزالون يحتفظون بذكريات التعاليم الروحية الأقدم. فلقد كان، جزئياً، بمثابة النظرية التيو-فلسفية (=اللاهوتية-الفلسفية) التي تفسر ظهور تجليات دينية مختلفة في عدد من المجتمعات، وهي تجليات ما كان لها أن تظهر إلى الوجود أبداً، وفقاً لمعتقد ديني من صنف آخر.

كان هذا الحس بالتوحد للديانة الجوانية التجريبية أو الرمزية، أن يعمل عمله بكل تأكيد في تلك الأيام التي كانت فيها الشعوب القديمة تساوى بين ألتهتها وألهة الآخرين، واحداً مقابل الآخر - "ميركورْيوس" [إله التجارة والتجار عند الرومان وكان أيضاً رسولاً سريع القدم للآلهة. المترجم] نظير "هرمز" [إله شاعت عبادته في "أركاديا" اليونانية التي تضم جبل "سلين" الذي يسود الاعتقاد بأنه شهد مسقط رأسه، بصفته إلهاً للخصوبة. المترجم] و"هرمز" مقابل "تحوت" [إله الحكمة والكتابة والحساب عند المصريين القدماء. المترجم] كمثالين ليس إلا. ولقد كانت تلك النظرية التيو-فلسفية theosophy هي التي أخذها الصوفيون كتقاليدهم الخاصة، مع أنها لم تكن مقصورة على المجال الديني. ومن ثم صاغها الصوفى على هذا النحو:

«أدين بالوثنية. وأتعبد عند مذبح الموسويين (=اليهود). فأننا صنم
اليمنيين ومعبد عبّاد النار وكاهن المجوس والحقيقة الجوانية
للبراهماني الذي يجلس مربع القدمين مستغرقاً في التأمل، وأنا

فرشاة الرسام ولونه والشخصية القوية المقموعة للمتهم. وليس
فى وسع أحد هذه التجليات أن يتفوق على الآخر، فعندما يتصل
لهب مع لهب آخر فإنهما يتماسان عند نقطة "الالتهاب". وعندما
تلقى شعلة مع شمعة، فعندئذٍ سوف تقول: "انظروا! لقد أُنيت لهب
الشمعة"، ("إحسان قيصر" فى "حديث الحكماء").

يلجأ الصوفيون إلى وجهة نظر جديدة فى سبيل تجاوز التشريط الذى يفرضه
المجتمع المادى الأحادى النظرة. لقد رُخصت جميع الفلسفات، وذلك لأن جميع تعاليم
"الحكمة" حُفظت فى "كبسولات". فالناس يرددون، دون كلل أو ملل، بديهيات على
أسماع كل منهم الآخر، دون أن يمارسوا شيئاً، فى حقيقة الأمر مما يقضدون بها.
وإذا قال أحد الصوفيين اليوم: "ما نحتاج إليه الآن هو نهج جديد"، فليس مستبعداً
بحال من الأحوال أن يوافقه على الفور كل من يستمع إليه (نظراً لأن العبارة تبدو وقد
انطوت على مغزى محدد) ثم ينسى من فوره كل ما قال عنها. فمعنى الكلمات لم
يُغرس بصورة عميقة فى الذهن. وفى هذا الصدد يقول "الرومى":

"خذ القمع ودع مكىاله" (المثنوى الكتاب الثانى).

كم كان من الأهمية بمكان أن يتحرر الذهن من التشبث بأنماط التفكير الجامدة
حتى إن "الرومى" بدأ عمله الرئيسى بالتمرن على هذه العملية. وبهذا المعنى تمشى
"الرومى" مع الإجراء الذى يتبعونه فى العادة، فى مدارس التعاليم الصوفية، ومع أن
المترجمين الخارجيين، لا يعلمون على وجه الاحتمال أن اثنين من كتبه يُعدان فى حقيقة
الأمر تعليقات على مراحل وحالات الارتقاء الصوفى كما تجلّت بلحمها وشحمها فى
إحدى المدارس الصوفية.

فى كتابه "فيه ما فيه"، يستند "الرومى" منذ البداية إلى قول النبى محمد (ﷺ)
دخل فى الحديث العادى بين الناس حتى ذهب مثلاً، ينتقل بحفاوة كبيرة من لسان
لللسان. إذ يُنسب إلى "الرسول" قوله: "أسوأ الحكماء من يزور الأمراء وأفضل الأمراء
من يزور الحكماء".

يشير "الرومى" إلى أن المعنى الجوانى لهذا القول التعليمى يتمثل فى أن "معنى" الزيارة" يعتمد على نوعية الزائر والمزار. فإذا كان حكيماً عظيماً من يزور الأمير، فإن الأمير هو الذى يستفيد، ومن ثم يجب أن يعتبر وكأنه قد "زار" الحكيم. والأمر هنا أبعد من أن يكون مجرد تلاعب بالألفاظ، كما يفترض بعض الأشخاص الأقل قدرة على إمعان النظر.

يبدأ "المتنوى" تعاليمه، بما يصل إلى تكتيكات الصدمة، بعد "أغنية الناي" المشهورة بما يشبه قصة خيالية من قصص الجنيات، حول "الأمير الذى خرج للصيد والفتاة الجميلة". وفيما كان الجمهور يأخذ مقاعده كي يستمتع بقصة تقليدية، يبدأ "الرومى" فى ابتداء الحيل التى تولد الأفكار فى الذهن وتقاوم الميل لـ "النعاس" الذى يرى فيه الصوفيون رد الفعل المعتاد بين الجمهور للحواديت الشعبية [=الفلكلورية].

وبينما كان الأمير فى رحلته، رأى على الطريق جارية جميلة الصورة. وهنا وقع الأمير فى حبها، واشتراها. وسرعان ما وقعت فى وقت لاحق فريسة المرض. وفى بأسه من شفافئها عرض هذا الحاكم على أطباء القصر كل ما يريدون من عرض الدنيا فى سبيل علاجها. وهذا ما لم يكن فى طوعهم أن يصنعوه، وتدهورت حالة الفتاة. وكان أن جرى الأمير، فى ذهوله حبا وخوفاً على محبوبته، إلى أحد الجوامع وابتهل إلى السماء طالباً العون.

وكان أن رأى الأمير فيما يرى النائم رؤية أكد له فيها أحد الحكماء القدماء أن طبيباً سيكون على يديه الشفاء سوف يأتيه حالاً. وفى اليوم التالى مباشرة، وكما قالت النبوة، ظهر المنتظر. تطلع الطبيب إلى الفتاة فأدرك أن كل العقاقير التى جرّبها الأطباء معها كانت دون جدوى، بل أدت إلى تدهور حالتها. وفطن الطبيب إلى أن مرضها مرجعه إلى حالتها الجوانية. وانتهاجاً لمنهج نفسانى، سألها الطبيب عدة أسئلة وتركها تطلق العنان لادخلياتها حتى اكتشف أنها تحب صائغاً معيناً فى مدينة "سمرقند".

وكان أن أبلغ الطبيب الأمير بأن شفاء الفتاة فى رؤيتها الصائغ إلى جوار سريرها. ووافق الأمير على إحضاره من بلاده. أما الصائغ، من جانبه، فلم ير فى دعوة الأمير سوى الإعجاب ببراعته فى مجال الصياغة. ولم يطرأ على ذهنه أى مصير كان فى انتظاره.

وعندما وصل الصائغ تزوج من محبوبته التى شفيت إثر ذلك تماماً من مرضها. إلى هنا يكون عقار القصة قد أحدث مفعوله على نحو فعال فى جمهور المستمعين، الذين سلّموا أنفسهم للبهجة الناجمة عن أن الخير كل الخير فيما ينتهى بخير.

ولكن الطبيب كان قد بدأ الآن فى تحضير عقار للصائغ، عقار جعل العيوب الداخلية للرجل تبلغ من الوضوح حداً يؤدى بالفتاة إلى أن تراه على حقيقته، الأمر الذى دفعها إلى كراهيته. وكان أن رحل عن دنيانا، وتمكنت الفتاة من حب الأمير، الذى شملها مدى الحياة برعايته.

إذا غضضنا البصر عن اللغة المجازية المعقدة للقصة فى نصها الأسمى، فإن الدرس الذى تسوقه يحتوى على أثر على مستويات متعددة. فالأمر ليس مجرد حكاية تحمّل عبرة جافة، فالأمر فى حقيقته أمر تفسير بعض جوانب الحياة.

يقول "حضرة بغمان" Paghman عن هذه الحكاية:

"تأملها، وذلك لأنك ما لم تفعل، فلسوف يكون موقفك موقف الطفل الذى يريد أن يرى كل شىء سليماً ويبكى عندما تبدو له الأشياء غير سليمة. وعندئذ تكون قد سجت نفسك، فى سجن العواطف. وعندما يستقر بك المقام فى هذا السجن، فلسوف تجرّك الحدة التى تتميز بها القضبان التى أعدتها بنفسك".

فيما مضى كان البصوفيون يعيشون الأفكار والتعاليم الصوفية فى الحياة اليومية، وكان فى الإمكان أن يوجد صوفى نون أن يعرف اسماً محدداً لما يؤمن به. ثم حلت العصور الحديثة، التى شهدت وجود الاسم، ولكن العيش وفقه صار متعذراً، وصار لزاماً تكييفه حتى يصبح "التخفى" - التشريط - الذى يبدأ فى المهد، ولا ينتهى بالتقريب، إلا فى اللحد.

ولكن كم يبلغ عمر كلمة "الصوفية" على وجه التحديد؟

تقول التقاليد إن جميع العصور والبلدان عرفت "صوفيين". والصوفيون معروفون بصفتهم تلك وباسمهم ذاك قبل ظهور الديانة المحمدية. ولكن إذا كان هناك اسم للذين يقومون بالشعيرة، فلم يكن هناك اسم للشعيرة نفسها. والكلمة الإنجليزية: Sufism ليست إلا استعارة من اللغة اللاتينية التي تعرف كلمة: "Suffismus". ويرجع الفضل هنا إلى العالم "التوتوني" [الجرماني الأصل. المترجم] الذي صك في سنة ١٨٢١ هذا الاسم اللاتيني الذي حصل الآن تماماً بوجه التقريب على جنسية اللغة الإنجليزية. وقبل ذلك العالم التوتوني كانت هناك كلمة "تصوف": حالة، مزاولة أو صفة أن تكون صوفياً. وقد تبدو هذه ألا تكون نقطة مهمة ولكنها كذلك بالنسبة إلى الصوفيين. وهنا يكمن أحد الأسباب التي تقف وراء عدم وجود مصطلح ثابت ودارج بين الصوفيين لعقيدتهم. فهم يطلقون عليها أسماء شتى: علم، فن، معرفة، طريقة، عشيرة، بل حتى بمصطلح القرن العاشر، المنحوت من كلمتين، ويجوز ترجمته إلى "نفسانيات الإنسانية" psychoan-thropology ولكنهم لم يطلقوا عليها "الصوفية" على وجه التحديد.

تعد عبارة "الطريقة الصوفية" مقابلاً معقولاً لعبارة: Sufi Way فضلاً عن حملها لمعنى انتهاج طريق وخط أو "مدق" - طريق الصوفي. ولقد دأب كثيرون على الإشارة إلى "الصوفية" بأسماء مختلفة طبقاً للمعنى الذي تُناقش العقيدة في ضوءه. وبناء عليه فقد تقابل لها اسماً من قبيل "علم المعرفة" أو "العرفان" (=الغنوصية)، كما مال آخرون إلى إطلاق اسم الطريقة على العشائر أو المجموعات المنظمة. وعلى نفس المنوال عرف "الصوفي" باسم "الطالب/السالك"، "النشوان"، "المستنير، الطيب، الصاحب، القريب، الدرويش، الفقير" (=المتواضع والغلبان) أو "القلندر": Kalandar والعارف والحكيم والعاشق والباطني. ونظراً لأنه لا يوجد "صوفية" دون "صوفيين"، فالكلمة تنطبق باستمرار على الناس الذين يدبون ويسعون، دون أن تتبدى في شكل مجرد، مثلما هو الحال مع، دعنا نقول "الفيلولوجيا" أو "الشيوعية"، فهذان المصطلحان يعينان على

التوالى دراسة الكلمات أو نظرية العمل الجماعى. وهكذا فإن "الصوفية" تنطوى على مجمل الصوفيين وعلى الشعائر التى يؤدونها لعقيديتهم كذلك. ولا يمكن أن تعنى فى الحقيقة أى تصوير نظرى لطريقة الصوفيين. فليس هناك صوفية نظرية أو ذهنية أكثر من أن تكون هناك حركة صوفية، فالمصطلح الأخير ليس سوى "لغو زائد"، وذلك لأن كل صوفية تعد حركة، وحركة تضم كل الظواهر من نفس النوع. وهناك على سبيل المثال "صوفيون مسيحيون"، وهى عبارة يمكن أن تُستخدم، بل استخدمها الصوفيون بشكل عام، بل لقد عُرف الصوفى باسم "مسيحى باطنى" فى بعض المناسبات.

لو كانت لكلمة "الصوفى" أن تقدم للذهن المبرمج بصورة تقليدية حقائق معينة حول الصوفيين، فإن الكمبيوتر الذهنى أو الكهربى قد يحطم نفسه تماماً إذا حاول إدخالها فى أى نوع من أنواع الأنساق. ومع ذلك فهناك لا يزال، لحسن الحظ، عدد من الناس الذين يستطيعون تقبل معلومات على مستويات متعددة، وهؤلاء قادرون على إدراجها ضمن نمط ما، وإليك هذه السلسلة من الحقائق عن الصوفيين:

يظهر الصوفيون فى العصور التاريخية داخل نطاق الديانة المحمدية بصفة رئيسية، ولقد برز منهم لاهوتيون كبار وشعراء مجيدون وعلماء أفذاذ، وقد قبلوا النظرية الذرية وصاغوا علم التطور قبل "دارون" بما يزيد على ستمائة سنة. كما امتدحهم الكثيرون بصفاتهم "أولياء"، وأعدموا واضطهدوا لأنهم كفار وزنادقة. وتذهب تعاليمهم إلى أن هناك حقيقة واحدة لا غير، كامنة داخل كل ما يدعى ديانة.

قال أحدهم: "أنا لا أؤمن بشيء" وقال آخر: "أنا أؤمن بكل شيء". ويقول بعضهم: "فلنحرص على استبعاد الطيش والرعونة من بين الصوفيين"، فيما يرد آخرون: "ليس هناك صوفى دون فكاكة". حقا تتعارض "المدرسية" مع "الباطنية". ولكن الصوفيين أنشأوا، بين آخرين، مدرسة داخل كل منهما. هل كانت هاتان المدرستان إسلاميتين؟ لا بل كانتا مسيحييتين، ترتبطان مع أتباع القديس "أوغسطين" والقديس "يوحنا الصليبي"، على نحو ما دلل بما لا يدع مجالا للشك، البروفيسور "بلاسيوس" Palacios وآخرون. ويعد أن كان الصوفيون باطنيين شرقيين، ظهوروا الآن بصفاتهم أسلاف

الباطنيين الكاثوليك والفلاسفة. ودعنا نضيف عدة حقائق قليلة أخرى. القهوة التي نشربها اليوم كان الصوفيون أول من احتسوها كي يشحذوا وعيهم. وما نحن نلبس ملابسهم (قميص، وحزام، وسروال) ونستمع إلى موسيقاهم (الأندلسية، الموسيقى الموزونة وأغاني الحب أو الغزل) ونرقص رقصاتهم (الفالس وموسيقى "موريس") ونقرأ قصصهم ("دانتي" و"روينسون كروزو" و"تشوسر" و"وليم تيل") ونستخدم عباراتهم ("لحظة الصدق"، و"الروح الإنسانية" و"الرجل المثالي") ونلعب ألعابهم ("الكوتشينة")^(١) ونشارك في مشتقات من جمعياتهم، مثل "الماسونية" وبعض أنساق الفروسية. وسوف نتوقف أمام هذه العناصر الصوفية في مرحلة لاحقة من هذا الكتاب.

الناسك في صومعته و"الفقير" على قمة الجبل والتاجر في متجره والملك على عرشه: كل هؤلاء يمكن أن يكونوا صوفيين، ولكن هذا ليس بصوفية. فالتقاليد الصوفية تقول بـ "أن الصوفية خميرة"، داخل كل المجتمعات البشرية. وإذا لم يستطع أحد أن ينفىها عن حقل الدراسة الأكاديمية، فذلك لأن الفرصة لم تسنح في يوم من الأيام كي تُقدم إلى المدرسين كموضوع من موضوعات الدرس. فتنوعها ذاته يحول بينها وبين منهجتها بطريقة شبه ثابتة، وهو الأمر الذي كان يجعل منها ساكنة سكوتاً يكفي لإخضاعها للدرس. فالصوفي يرى في "الصوفية مغامرة في الحياة، ومغامرة ضرورية".

وإذا كانت الصوفية مغامرة، وهدفاً للكمال الإنسانى يتوصل إليه المرء عن طريق إعادة النظر وإيقاظ عضو أعلى في قلب البشرية للتحقق والإنجاز، فلماذا يكون من الصعب أن تُقيم وأن تُحدد في الزمان وتُثبت؟ يرجع السبب في ذلك إلى أن الصوفية تُطبق في كل مجتمع وفي كل وقت، حتى إنها تتمتع بمثل ذلك التنوع المعروف عنها. ولعل هذا يمثل أحد أسرارها. والصوفي ليس بحاجة إلى جامع ولا إلى اللغة العربية أو الابتهالات أو كتب الفلسفة ولا حتى إلى الاستقرار الاجتماعى؛ فصلته بالإنسانية متطورة وقابلة للتكيف. والصوفي لا يعتمد على صيغته في قدرته على القيام بأعمال السحر أو الإتيان بالمعجزات. فهذا أمر لا يزيد خردلة، إن لم يقل، عن أن يكون عرضياً، مع أنه قد يتمتع بهذا الصيت. فممارس السحر الدينى فى الأنساق الأخرى

يبدأ من الطرف الآخر للسلم، إذ إن صيته يتأسس على معجزاته، ويراها يتعيش منها على وجه الاحتمال. وقد يحوز الصوفى صيتاً عريضاً ولكنه أمر ثانوى بالنسبة إلى أعماله ولكونه جزءاً لا يتجزأ من نسق صوفى.

لا يشكل الصعود الروحى، أو الشخصية الجذابة التى يحرزها الصوفى هدفاً له، ولكنها تأتى نتاجاً عرضياً لسموه الداخلى، وانعكاساً لارتقائه.

يقول الصوفى:

”قد يرسخ فى يقين الفراشة، إذا كان لها أن تفكر، أن لهب
الشمعة مرغوب لأنه يبدو ممثلاً لذروة الكمال. إلا أن اللهب ليس
سوى نتاج للشمع والفتيلة والشرارة التى تشعلها. فهل الفراش -
الإنسانى يسعى وراء اللهب أو الشرارة نفسها؟ لاحظ الفراشة.
مصيرها هو الاحتراق باللهب، المنظور بالنسبة إليك وغير المنظور
بالنسبة إليها“ (لسان الأخرس. استشهاد من ”بيسيم“ Pai-
(seem)

تحكم الدنيا مع اتساعها بطبيعة الحال، على الصوفى فى ضوء ما يقول وما يفعل وحسب. ولنفرض أن صوفياً أصبح مليونيراً، عندئذ فالمرآب الخارجى الذى يتحقق من أن الرجل أصبح مليونيراً نظراً لأنه اختط لنفسه طريقة فى الحياة تدعى الصوفية، قد يرى فى الظاهرة عملية إنتاج مليونيرات. ومع ذلك فالأمر بالنسبة إلى الصوفى رهن الحديث لا يخرج عن كونه تحققاً جوائياً وتطوراً، مما مكّنه من الإنجاز الجوانى. وقد يكون المال انعكاساً خارجياً له، ولكن ذلك لا ينطوى إلا على أهمية أقل كثيراً من التجارب الصوفية. وهذا لا يعنى فى نفس الوقت، على نحو ما قد يفترض كثيرون، أنه قد أصبح مليونيراً تتسلط عليه هواجس الباطنية، وأن المال لا يحوز أى قيمة بالنسبة إليه. مثل هذا الارتقاء لن يكون ممكناً للصوفى، لأن ما هو مادى وما هو روحانى مرتبطان الواحد بالآخر فى شكل يعد أفضل توصيف له أن يكون نوعاً من أنواع الاستمرار. وسوف يكون من ذلك النوع من المليونيرات الذين لا يتمتعون وحسب بالغنى، بل أيضاً بالتكامل النفسى التام. وقد يصعب على كثير من الناس أن يستوعبوا هذه الحقيقة بشكل يكفى لى تكون ذات نفع من أى نوع لهم.

فى الحياة أو الممارسة الشعبية، الشائعة من "كلكتا" حتى "كاليفورنيا"، يرقى الشخص العادى إلى الذرى الفلسفية إذا ارتدى سمى الحكماء وردد لنفسه أو لمن يعيره أذنيه أن "المال ليس كل شىء" أو أن "المال لا يجلب السعادة". وإذا كان فى طوع هذا الشخص أو ذاك أن يفصح عن مثل هذه الحقيقة بحد ذاتها فإن ذلك يكشف أن المال مغروس فى فرضية سابقة تذهب إلى إمكانية اعتباره على جانب فائق من الأهمية بطريقة أو بأخرى. غير أن الممارسة الحياتية تكشف أنه ليس كذلك. ولكن الفيلسوف الهزيل [=المصنع يدويا] لا يستطيع أن يتوصل إلى السبب الذى قد يسفر عن ذلك. وتبدو أشد المشاكل إلحاحاً. أمام ذهن الرجل المعدم قابلة للحل عن طريق المال. ولكن الواعظ لا ييخل عليه بعظته: المال ليس إلا مفسدة. وقد لا يشعر نتيجة لذلك عندما يحصل على المال أنه حقق شيئاً. إذ يعجز عن استيعاب هذه العوامل الثلاثة ككل موحد.

ولقد أحسن علم النفس الحديث صنفاً حيث أشار، على سبيل المثال، إلى أن الدافع إلى جمع المال قد يكون عرضاً من أعراض الشعور بفقدان الأمان. ولكن هذا العلم لم يتساق (=يتكامل) بعد مع نفسه حتى الآن، فتاريخياً لا يزال يصارع أحياناً ضد التيار. إلا أن موقف الصوفى يتخذ نقطة البدء فى العمل على أساس مختلف. إذ يرى الصوفى أن الحياة من ألفها إلى يائها عبارة عن صراع، ولكن يتعين على أى صراع أن يكون مترابطاً من الزاوية المنطقية. إلا أن الرجل العادى يصارع ضد أشياء كثيرة بلا عدد فى نفس الوقت، وإذا جمع المال شخص مضطرب أو غير مكتمل نفسياً أو حقق نجاحاً مهنيًا كبيراً، فإنه يستمر مضطرباً وغير مكتمل نفسياً.

يتعلم علم النفس بمرور الزمن، ولقد تعلمت الصوفية بالفعل، فهى تحول الذهن من حالة تفكك، وحالة فطرية من جانب ومكتسبة من جانب آخر، إلى أداة قد تستطيع الكرامة والقسمة [=النصيب] الإنسانيتين أن تتقدما عن طريقها خطوة إلى الأمام.

فشل علم النفس الفرويدى [=نسبة إلى "فرويد"] واليونجوى [=نسبة إلى "يونج"] فى أن يحمل إلى الذهن الصوفى ما حملاه إلى الغرب من فتوحات جديدة. فلقد ألح

الشيخ "الغزالي" الصوفي في كتابه "سيمياء السعادة" (المكتوب قبل أكثر من تسعة قرون) إلى الحجج التي ساقها "فرويد" في درسه للحياة الجنسية، بصفتها أموراً مصطلح عليها بين اللاهوتيين الإسلاميين. كما أن النظرية "اليونجوية" لم تنبثق مع البروفيسور "كارل يونج"، فلقد ذكرها الأستاذ الصوفي "ابن عربي" - كما لاحظ ذلك البروفيسور "روم لاندوا" في كتابه "فلسفة ابن عربي" (نيويورك، ماكميلان، ١٩٥٩ ص ٤٠ وما بعدها).

ينغمس الصوفيون من كل الطرق في "سيمياء السعادة" لـ "الغزالي" وأعمال "ابن عربي"، ومن هنا فهم لا يلمون بهذه "الأنماط" التي يُقال عنها حديثة من التفكير فحسب بل محدوديتها كذلك.

تعد الصوفية غير قابلة للدرس خلال علم النفس لأسباب عديدة، يتمثل أهم هذه الأسباب بالنسبة إلى الغربي على وجه الاحتمال في أن الصوفية في حد ذاتها تعتبر نسقاً نفسانياً أكثر تقدماً بمراحل من أي نسق آخر معروف حتى الآن في الغرب، بل لا يعد هذا النسق الذي تمثله الصوفية شرقياً في جوهره بل إنسانياً. وهذه الحقيقة غنية عن التأكيد دون دليل. وقد ننكر في هذا الصدد إقرار "يونج" بأن مدرسة التحليل النفسي الغربية ليست سوى خطوة قام بها مبتدئ إذا ما قورنت بنظيرتها في الشرق على هذا النحو:

"لا تعد مدرسة التحليل النفسي ذاتها وأنماط التفكير التي أدت إلى انبثاقها - وهي بكل تأكيد غربية النشأة، دون شك، ليست سوى محاولات مبتدئ عند مقارنتها بالفن الخالد في الشرق" (١٠).

ومع ذلك فـ "يونج" لم يشر إلا إلى أجزاء معينة من الفكر الشرقي. ومن المعروف أننا لا نستطيع دراسة الكل عن طريق أجزائه، والمبتدئ ليس في طوعه أن يحكم على الخبير المخضرم في أي ميدان كان بما في ذلك الصوفية.

وما يسمى بالنهج العلمي في درس الظاهرة الإنسانية وعلاقة الإنسان بسائر مظاهر الوجود يصل في محدوديته إلى حد التساوى تماماً مع الفلسفة العادية. فعلى

غرار العقل، لا يعمل العلم إلا فى نطاق دائرة محددة مما يتناسب مع تصوراتها السابقة، على نحو ما يعيد البروفيسور "جريفز" إلى الأذهان:

"...يحرص العلماء على صوغ افتراضاتهم فى معادلات رياضية، وهى المعادلات التى تعطى عند تطبيقها، بشكل فنى، على مسائل من نوع تركيب الذرة أو درجة الحرارة الداخلية للنجوم، نتائج رائعة. ومعنى ذلك أنها تنطبق، وحسب، على حالات آمنة ومهيأة - لكنها تظل غير قابلة للتطبيق فى الحالات التى لم يلحقها التمثيط: يجب أن يكون هناك تكافؤ متجانس بين المعادلة والحالة... والنتيجة الرائعة توازى فى جودتها البرهان القابل للإثبات ولا يمكن تجاوزه إلا بنتيجة أخرى أروع" (١١).

وعود على بدء، فالمبدأ الذى يقول بأننا لا نستطيع درس الكل عن طريق أجزائه، بالإضافة إلى الحقيقة التى تذهب إلى أن الشيء لا يستطيع أن يدرس كل ذاته فى نفس الوقت، وفى هذا الصدد يقول الأستاذ الصوفى: "بيرى-دوسارا":

"هل تستطيع أن تتصور ذهنًا يلاحظ كل ذاته - إذا كان قد انخرط بأكمله فى عملية الملاحظة، فماذا يقوم هو بملاحظته؟ ملاحظة الذات ضرورية عندما تكون هناك ذات متميزة عن الجزء الذى يكون لا-ذات" (١٢).

يؤكد الصوفيون أن النسق المعروف بصفة عامة باسم "الصوفية" أصبح بمثابة التيار الأوحى للتجربة المباشرة والمتطورة التى غدت العامل المحدد فى كل المدارس الكبرى للباطنية. وفى سبيل إثبات صحة هذا الأمر قدر المستطاع، هناك بعض الفائدة فى تتبع حركة الأفكار الصوفية، وإذا أثبتت هذه الأفكار أنها تملك قدرة على الاختراق ومقدرة على التأثير فى الفكر والسلوك فى مجتمعات مختلفة، كان فى طوعنا أن نستنتج من ذلك وجود ديناميكية داخلية للنسق. وفى عبارة أخرى هل هناك سبب

لافتراضنا أن التيار الصوفي يملك القدرة على التأثير على التفكير الإنساني في -
دعنا نقول - أوروبا الغربية؟ هل تغفلت، إبان الفترة الصوفية الكلاسيكية الموثقة
بصورة جيدة إلى حد معقول أفكار التصوف عبر ستار عصور الظلمات، وهل وفرت
القدرة والارتقاء للمجتمعات التي تتميز بخلفية مختلفة؟ هل تعد الصوفية نسقاً متكاملأ
في هذا المجال؟

ينطوى هذا الرأي بصورة ضمنية، على أن الأساتذة الصوفيين نقلوا منذ أزمنة
ضارية في أغوار القدم، مآثوراتهم المتوارثة إلى كل مجتمع على وجه التقريب. وتذهب
التقاليد الصوفية إلى أن هذا كان بمثابة حقيقة لا خلاف عليها. ويمكننا أن نمتحن
مصدقية هذا الرأي وحسب في العصور الأحدث زمنأ بالظهور الواضح للممارسات
الصوفية في مجتمعات بعيدة غاية في البعد عن مراكز الصوفية في آسيا، حقا ليس
في وسعنا أن نرى الفاعلية الصوفية بوضوح كاف، وكل ما نمنى النفس برؤيته لا يزيد
عن بعض الآثار هنا وهناك، مثلما تفعل المواد الباحثة عن آثار الإشعاع، تلك التي
تُحقن أحيائأ في مجرى الدم الإنساني، عن خصائص المآثور الصوفى والفاعلية
الصوفية مما لا يزال يحتفظ بلونه المحلى.

لنضرب على ذلك مثلاً. إذا كتب الحكيم "ألفونسو" باللغة العربية، فقد يكون ذلك
دليلاً على وجود تأثير عربى عليه، وإذا عثرنا مع ذلك على رمز لجمعية صوفية وليدة بين
الآيرلنديين في القرن التاسع (وهذا ما حدث فعلاً) فإن ذلك يشير إلى جانب أدلة
أخرى، إلى اندفاع المآثور الصوفى إلى الغرب.

لقد نظرنا في خصائص بارزة معينة للصوفية، لكننا لم نلاحظ، على نحو أوضح،
الحاجة إلى حقائق التعبير الصوفى التي تبدو مقبولة على المستوى السطحى. وإليك
فيما يلى باقى المعتقدات الصوفية بعد تقريبها قدر الإمكان مما تستطيع الكلمات
العادية أن تنقله:

يؤمن الصوفيون - بعبارة من العبارات الجائزة - أن البشرية تتطور باتجاه مصير معين، وكلنا مشاركون في هذا التطور. وتظهر أعضاء الجسم إلى الوجود نتيجة للاحتياج إلى أعضاء محددة ("الرومي") والتركيب العضوي للإنسان ينتج مجموعة من الأعضاء الجديدة تلبية لمثل هذا الاحتياج. وفي هذا العصر الذي يشهد تجاوز الزمان والمكان، تهتم مجموعة الأعضاء الجديدة بتجاوز الزمان والمكان كذلك. وما يرى فيه الناس العاديون انفجارات متفرقة أو من وقت لآخر للقدرة التليباثية [=التواصل عن بُعد] والتنبؤية لا ينظر الصوفيون إليها باعتبارها أقل من التحريك الأولى لنفس هذه الأعضاء. ويمكن الخلاف بين كل خطوات التطور السابقة حتى الوقت الحاضر وبين الاحتياج الحالي في أننا كنا نمتلك على امتداد العشرة آلاف سنة التي انقضت أو نحو ذلك إمكانية تطور واعٍ. على أن هذا التطور الأشد رهافة يبلغ من الأهمية حد اعتماد مستقبلنا كله عليه. ويمكننا أن نطلق عليه اسم "تعليم كيفية السباحة" حسب تعبير قصتنا الرمزية التي أشرنا إليها.

كيف نشأت هذه الأعضاء، حسب المنهج الصوفي؟ ولكن كيف نعرف أننا ننشئها خلال التجربة دون سواها؟ ففي النسق الصوفي يوجد عدد من "المراحل"، وإدراك هذه المراحل تشهد عليه تجربة غير قابلة للخطأ، إن لم نقل غير قابلة للنطق بها لقدسيته. هذه التجربة تنشط، متى بدأت، العضورهن الحديث، وتعطينا بعض الراحة من وطأة صعودنا إلى أعلى وتمنحنا قوة كافية حتى نواصل الصعود. ويستمر على الدوام بلوغنا للمراحل الواحدة بعد الأخرى. حتى نصل إلى مرحلة معينة من هذه المراحل، إذ يمكن للشريحة الفوتوغرافية، كما هي عليه، أن تُعرض للضوء وأن تُحمض، ولكنها لا تكون بذلك قد طُبعت أى ثبتت ألوانها، والتجارب الحياتية هي مادة التثبيت المنشودة.

هذه هي التجربة الباطنية، التي تبدو مجرد شيء سامٍ [سامي] وحسب، إذا ما انغمس فيها المرء دون اتساق حقيقى مع قواعد التطور - إذ يحس بأنه كلى القدرة أو مترفعاً، ولكن دون التيقن من الخطوة التالية التي سيخطوها ذلك الفانى سواء أكان سعيداً أم تعيساً.

يؤمن الصوفيون بأن الحركة الصوفية تنتج وتركز ما يصطلح على تسميته بالقوة المغناطيسية أو قوة الطرد المركزي. وهذه القوة تستدعى قوة أخرى مماثلة في مكان آخر. ومتى اجتمعت مثل هذه القوى فإن العمل يستمر. ويعد هذا تفسيراً لـ "الرسائل" الغامضة التي تصل إلى المعلمين الصوفيين، تلك التي تعلن إليهم ضرورة التوجه إلى هذا المكان أو ذاك كي يستجيبوا لدعوة القوة الموجودة هناك، تلك التي أصبحت مهجورة (بمعنى مهمة) أو تحتاج إلى إعادة تعزيز من جانبهم.

هذا كل ما نستطيع قوله على سبيل التفسير، إذا كان في الإمكان تفسير أي شيء يتعلق بالصوفية في عبارات متعارف عليها، أما ما يتعلق بالباقي فالقول الوحيد السليم هو ذلك الشعر الصوفي: "من ذاق عرف" (الرومي).

الفصل الرابع

نواذر الملا نصر الدين

أو

نكت جحا

عندما تبلغ البحر، فما حاجتك للحديث

عن الروافد.

الحكيم سنالى فى كتابه "جنينة الصدق المسورة"،

يعد الملا "نصر الدين" أو "جحا" شخصية كلاسيكية من إبداع الدراويش، وهدفوا من وراء ذلك، بصفة جزئية، أن يجمعوا الخطة واحدة تلك المواقف التى تحتاج فيها حالات ذهنية معتمة معينة إلى الضوء. وتشكل، حكايات "نصر الدين" [=جحا]، المعروفة فى سائر أرجاء الشرق الأوسط (فى المخطوط: نواهى "نصر الدين" المنقطع النظير) إحدى أغرب المآثر فى تاريخ الميثافزيقيا. وقد تمر معظم نواذر "نصر الدين" [=جحا] بصورة سطحية على أنها نكت. فهى تُحكى ويُعاد حكيها على المقاهى وفى نزل القوافل وفى البيوت وعلى موجات الراديو فى سائر أنحاء آسيا. ولكن حكايات "نصر الدين" [=جحا] تتطوى على العديد من مستويات العمق التى يمكن لمتلقيها أن يفهمها عنده. فهناك مستوى النكتة ومستوى الحكمة، ومستوى أعمق قليلاً يمسى بوعى الباطنى [=المتصوف] المحتمل خطوة أبعد قليلاً على طريق الإدراك.

ولما كانت الصوفية نسقاً يُعاش وفي نفس الوقت يُدرك، فإن حكاية "نصر الدين" لا يمكن بحد ذاتها أن تسفر عن استنارة كاملة. فمن جانب آخر نراها تعبر الفجوة بين الحياة الدنيوية وبين تحول الوعي بطريقة لم يستطع أى شكل أدبى آخر معروف حتى الآن أن يبلغه.

لم تقدم مجموعة "النوادر" فى كليتها إلى الجمهور الغربى، وقد يرجع ذلك على وجه الاحتمال إلى أنه ما من أحد ليستطيع ترجمته ترجمة صحيحة ما لم يكن صوفياً هو الآخر، بل لا يمكن درسها خارج سياقها. دون فقدان مغزاها الجوهرى. وحتى فى الشرق لم ينكب على دراسة هذه المجموعة سوى المخضرمين من كبار الصوفيين. ولقد شقت بعض "النكت" طريقها إلى كل الآداب العالمية على وجه التقريب، ووجدت قدراً من اهتمام المدرسين على هذا الأساس، كمثال على ارتشاح [=انتقال تدريجى] الثقافات أو لتأييد الحجج التى تنتصر لصالح الهوية الأساسية للفكاهة فى كل مكان. ولكن إذا كانت تلك الحكايات قد أثبتت قدرتها على الاستمرار على قيد الحياة بسبب جاذبيتها الفكاهية الخالدة، فإن ذلك أمر ثانوى تماماً بالنسبة إلى القصد الذى يرمى إليه جسمور [=مجموعة] الحكايات الذى يهدف إلى توفير قاعدة من شأنها أن تجعل موقف الصوفيين تجاه الحياة متاحاً، وإلى جعل بلوغ كل من التحقق الصوفى والتجربة الباطنية ممكناً.

تتطرق "خرافة نصر الدين"، الملحقة بـ "نوادير نصر الدين" [=جحا] والتى ترجع للقرن الثالث عشر على الأقل، إلى بعض الأسباب الكامنة وراء تقديم قصة حياة "نصر الدين" [=جحا]. حقاً لا يمكن لأحد أن يحول دون انتشار الفكاهة، ولكنها تُعد إحدى الطرق التى تيسر الانزلاق معها إلى أنماط التفكير التى يفرضها على البشرية كل من الاعتماد والتعمد على حد سواء. وبصفته نسقاً متكاملاً من أنساق الفكر نجد أن "نصر الدين" [=جحا] حى عند عدد كبير من المستويات العميقة، الأمر الذى يستحيل معه القضاء عليه. وقد نجد بعض المعايير لاختبار صدق هذا القول فى الحقيقة التى تذهب إلى أن مثل تلك المنظّمات المتنوعة والغريبة من قبيل "الجمعية البريطانية لتنمية المعرفة المسيحية" و"الحكومة السوفيتية" تخرطان "نصر الدين" فى الخدمة العامة. فلقد نشرت

الجهة الأولى عدداً قليلاً من حكايات "نصر الدين" [=جحا] تحت عنوان "حكايات جحا" بينما (ربما اعتماداً على المبدأ الذى يقول: إذا لم تستطع إنزال الهزيمة بقوم، فالتحق بهم)، أما الروس فصوروا فيلماً عن "نصر الدين" باسم "مغامرات نصر الدين" [=جحا]. وحتى اليونانيين، الذين قبلوا بعض الأمور من الأتراك، ينظرون إليه بصفته جزءاً لا يتجزأ من تراثهم الثقافى. كما قامت تركيا العلمانية، خلال وزارة إعلامها بنشر مختارات من النوادر الميتافيزيقية المنسوبة لمن يزعمون أنه واعظ مسلم، فى حين أنه يُعد نموذجاً للصوفى الباطنى. ومع ذلك فالطُرق الصوفية [=الدراويش] محظورة بموجب القانون فى تركيا الجمهورية.

ليس هناك من يعرف شيئاً فى حقيقة الأمر عن "نصر الدين" [=جحا]، أين عاش أو متى. إلا أن كل هذا ينصب فى الحقيقة على شخصيته، أما القصد كله فكان توفير شخصية تستطيع أن تحمل ملامح متميزة وتتجاوز الزمن. فما يهم الصوفيين هو الرسالة وليس الرجل. غير أن ذلك لم يثبُط همة الناس فى مده بتاريخ منتحل، ووصل الأمر حد تعيينهم للمقبرة التى دفن فيها جثمانه، بل حاول العلماء، الذين كثيراً ما خرج منتصراً فى حكاياته على حذقاتهم، أن يمزقوا الـ "نواذر" أملاً فى العثور على معلومات تصلح لتكوين سيرة ذاتية للرجل. وكَم كان أحد "اكتشافاتهم" ليتلج صدر "نصر الدين" [=جحا] نفسه لو كان الاكتشاف قد بلغ أذنيه قبل رحيله عن دنيانا. فلقد ذكر "نصر الدين" [=جحا] أنه يعتبر نفسه مقلوباً رأساً على عقب فى هذه الدنيا، على هذا النحو يحتج أحد العلماء، ومن هنا يستدل هذا العالم على أن التاريخ المفترض لوفاته، من "شاهد قبره" الذى ينبغى ألا يُقرأ كـ ٢٨٦ ولكن كـ ٦٨٢. ويشعر بروفيسور آخر أن الحروف المشرقية المستخدمة على شاهد القبر، لو عكست، لبدت أشبه بالرقم ٢٧٤ بالحروف المغربية. ويسجل بوقار أن أحد الدراويش الذين ناشدهم مساعدته فى هذا الخصوص... لم يزد عن أن قال: "لماذا لا تسقط عنكبتاً فى نواية حبر ثم تنظر أى علامات سينقشها خلال زحفه عند خروجه منها. ففي هذه النقوش ينبغى أن تقرأ التاريخ الصحيح لوفاته أو ترى فيها رأياً آخر".

والحقيقة أن الرقم ٢٨٦ يعنى ٢٠٠+٨٠+٦ وإذا ما "ترجمنا" هذه الأرقام إلى الحروف العربية، وحللنا شفرتها لوجدنا تحت ناظرنا هذه الحروف الثلاثة: ش + و + ف، وهى الحروف الساكنة التى ترد فى كلمة "شَوْف" بمعنى "سبب الشوف لشخص ما"، أو "ورئى شخصاً ما شيئاً". فالعنكبوت الذى يقترحه الدرويش سوف "يرئى" شيئاً، كما قال هو نفسه.

وإذا أمعنا النظر فى بعض حكايات "نصر الدين" [=جحا] الكلاسيكية بروح محايدة قدر المستطاع، فسرعان ما سنكتشف أن النهج المدرسى بأكمله هو آخر النهج التى سيسمح بها الصوفى:

بينما كان "نصر الدين" [=جحا] يحمل أحد المتحذلقين فى "معديته" عبر نهر هائج، أخطأ فى النحو خلال حديثه معه. وهنا سأل العالم:

- ألم تدرس النحو فى حياتك؟

- لا.

- إذا أضعت نصف عمرك.

وبعد مرور عدة دقائق التفت إلى الراكب وسأل:

- ألم تتعلم العوم أبداً؟

- لا، لماذا؟

- إذا فلقد أضعت عمرك كله، إننا نفرق!

هنا نجد تأكيداً على أن الصوفية بصفتها حركة عملية، تتكر أن فى طوع الذهنية الخالصة أن نقودنا إلى الصدق، وأن التفكير-المنمط المستمد من العالم المألوف يمكن أن ينطبق على الحقيقة الصادقة، تلك التى تتحرك فى بعد آخر.

وهذا ما تصوره بشكل أبلغ تأثيراً حكاية ملتوية تدور أحداثها فى مقهى، وهذا مصطلح صوفى يشير إلى المطرح الذى يلتقى فيه الدراويش. دخل أحد التساك المقهى كى يقول:

- "علمنى أستاذى أن الإنسانية لن تبلغ الكمال حتى يغضب المرء الذى لم تصبه أى نقمة، نفس الغضب الذى يغضبه الذى أصابته النقمة فعلاً."

أسر الإعجاب الحاضرين للحظات، قبل أن ينبى "نصر الدين" كى يقول:

- "أما أستاذى فعلمنى أنه لا ينبغى لأحد أن يغضب أبداً لى شىء حتى يتأكد من أن ما يرى فيه نقمة هو فى حقيقة الأمر نقمة - وليس نعمة متخفية خلف قناع نقمة".

يلجأ "نصر الدين" [=ججا] بصفتة معلماً صوفياً مراراً وتكراراً إلى تكنيك الدراويش لاعباً دور الرجل غير المستنير فى الحكاية، فى سبيل إبراز حقيقة ما. وتجعل حكاية مشهورة تنفى الاعتقاد السطحى فى حتمية الربط بين العلة والمعلول منه ضحية على هذا النحو:

بينما كان الملا "نصر الدين" [=ججا] يسير فى إحدى الحارات ذات يوم سقط رجل من على السطح على أم رأسه، ولم يُصب الرجل بخدش فى حين نقل الملا "نصر الدين" [=ججا] نتيجة لجروحه إلى المستشفى، وكان أن توجه أحد تلاميذه إليه بالسؤال:

- ما هى العظة التى خرجت بها من هذا الحادث، يا أستاذ؟

- "إياك والاعتقاد فى الحتمية، حتى ولو بدت بين العلة والمعلول! ولا تسأل أى أسئلة نظرية مثل: إذا وقع شخص ما من فوق سطح، فهل سيدق عنقه؟ فلقد وقع - ولكن عنقى أنا هو الذى اندق".

نظراً لأن الشخص المتوسط يفكر وفقاً لأنماط معينة ولا يستطيع أن يهين نفسه لتبنى وجهة نظر مختلفة حقاً، فإنه يفقد قدراً كبيراً من معانى الحياة. فقد يعيش بل قد يحقق بعض التقدم، ولكنه لن يتمكن من فهم كل ما يجرى حوله. وتلقى حكاية المهرب ضوءاً ساطعاً على هذا الأمر:

اعتاد الملا "نصر الدين" [ججا] أن يسوق حماره عبر الحدود بصفة يومية، وهو يحمل غبيطاً محشواً بالتبن على جانبيه.

ولما كان قد اعترف، دون لف أو دوران بأنه يعمل بالتهريب خلال رحلة العودة إلى بيته فى حلقة الظلام كل ليلة، فلقد قبض عليه حرس الحدود وفتشوه المرة تلو المرة. وتمادوا ففتشوه ذاتياً ثم غريلوا التبن وغطسوه فى الماء بل أخذوا يحرقونه من وقت لآخر، دون أن يعثروا معه على دليل واحد يدينه. وفى نفس الوقت كان رخاؤه يزداد يوماً بعد يوم.

وكان أن اعتزل العمل وذهب كى يعيش فى بلاد أخرى. وهنا قابله أحد مأمورى الجمارك، بعد مرور عدة سنوات. وقال له:

- بوسعك أن تقول لى الآن دون أن تخشى شيئاً، ماذا كنت تهرب حتى إننا لم نستطع ضبطك متلبساً ولا مرة؟

فما كان من الملا "نصر الدين" [ججا] إلا أن رد:

- حميراً !

تؤكد هذه الحكاية أيضاً إحدى أكبر الحجج التى تعتمد عليها الصوفية: التجربة الخارقة للعادة والغاية الباطنية أقرب إلى البشرية مما يظن أغلب الناس. والافتراض الذى يقول بضرورة أن يكون الباطنى والمتسامى بعيداً عن المتناول وبإلغ التعقيد لا يرجع إلا إلى جهل أحاد الناس. وهذا النوع من الأحاد هو الأقل تأهيلاً للحكم على الأشياء. فهو ليس "بعيداً عن المتناول" إلا فى اتجاه لا يستطيع له إدراكاً أو فهماً.

لا ينتهك "نصر الدين" [ججا]، تماماً مثلما لا يفعل الصوفى القح، قوانين عصره، ولكنه يضيف بعداً جديداً إلى وعيه، رافضاً أن يقبل لأغراض محددة ومحدودة، أن الحقيقة - دعنا نقول - يمكن قياسها مثلما يقاس أى شىء آخر. فما يسميه الناس حقيقة، ليس سوى حقيقة بالنسبة إلى موقفهم. وهو ما لا يستطيع المرء العثور عليه حتى يتحقق من ذلك. وتشير إحدى أبرع حكاياته أنه إلى أن يستطيع المرء إدراك ما هى الحقيقة النسبية، لن يحدث تقدم على أى مستوى:

كان الملا "نصر الدين" [ججا] جالساً في قاعة الحكمة، وكان جلالة الملك قد حضر شاكياً من أن رعاياه لا يعرفون الصدق. وهنا رد "نصر الدين" [ججا]:

- يا صاحب الجلالة هناك صدق وصدق آخر. ويتعين على الناس أن يتعودوا على الصدق الواقعي قبل الارتفاع إلى مستوى الصدق النسبي. لكنهم دائماً يفعلون العكس. وتكون النتيجة أنهم يتعاملون باستخفاف مع صدقهم الذي يعرفون جيداً أنه من صنع أيديهم، حيث يدركون بدافع من غرائزهم أنه مختلق.

وهنا اعتقد جلالة الملك أن ما قاله "الملا" معقد للغاية. فكل شيء إما صحيح وإما مزيف. واسوف أجعل الناس يقولون الصدق، ومتى فعلوا ذلك فلسوف يتعودون على قول الصدق ويتحلون بالصدق.

وعندما فتحت المدينة بواباتها في صباح اليوم التالي، نصبت مشنقة أمام البوابات برئاسة أحد قادة الحرس الملكي. وأعلن مناد :

- لن يدخل أي منكم المدينة قبل أن يجيب بصدق عن سؤال يسأله له قائد الحرس الملكي.

وكان الملا "نصر الدين" [ججا] الذي كان ينتظر أمام المدينة لمدة طويلة أول من خطأ. وهنا زعق القائد:

- إلى أين أنت ذاهب؟ قل الحقيقة وإلا فالبديل أن تعلق في المشنقة.

رد الملا "نصر الدين" [ججا]:

- أنا ماضٍ في طريقي كي أشنق في هذه المشنقة.

- أنا لا أصدقك!

- حسناً حسناً، إذا كذبت ماذا ستصنع معي، ألن تشنقني!

- ولكن ذلك سيجعل منها حقيقة!

فما كان من "الملا" "نصر الدين" [ججا] إلا أن رد:

- حقا. ولكنها حقيقتك أنت.

يتعين على الراغب فى الانخراط فى الحركة الصوفية أن يفتن أيضاً إلى اعتماد معايير الخير والشر على مقاييس الفرد دون الجماعة، وبعبارة أخرى ليس على الحقيقة الموضوعية. وإلى أن يجرب ذلك داخليا إلى جانب قبوله لها عقليا، لن يكون فى طوعه التأهل للإدراك الجوانى، وتعد حكاية القنص خير تمثيل لهذا الميزان المتغير:

تمتع أحد الملوك بصحبة المλλα "نصر الدين" وفى نفس الوقت رغب فى تجريب القنص، فأمر المλλα "نصر الدين" [حججا] بأن يصاحبه فى رحلة قنص دبية، وهو الأمر الذى ارتعدت له فرائص المλλα "نصر الدين".

وعندما عاد المλλα "نصر الدين" [حججا] سأله أحدهم:

- كيف كانت الرحلة؟

- رائعة حقا.

- كم دبا رأيت؟

- ولا واحد.

- فكيف تقول إن الرحلة كانت رائعة؟

- عندما تخرج لقنص الدبية، وعندما تكون المλλα "نصر الدين" مثلى، ولا ترى أى دبية بالمرّة فإن التجربة تكون رائعة.

لا يستطيع أحد أن ينقل التجربة الجوانية عن طريق التكرار، ولكنها تحتاج باستمرار إلى التجدد عند المنبع. وقد تواصل مدارس عديدة الاستمرار فى العمل لمدة طويلة بعد الإنهاك الذى يحقق بدينا ميكتها الفعلية، وهو الأمر الذى يجعل منها مجرد مراكز لتربيد مبدأ يتزايد ضعفه بشكل مطرد. وربما يستمر المبدأ يحمل نفس الاسم. وتسقط كل قيمة للتعاليم، بل قد تتعارض مع دلالاتها الأصلية، ودائماً على وجه التقريب ما تصير هذه التعاليم نسخة ممسوخة للتعاليم الأولى. ويؤكد المλλα "نصر الدين" [حججا] هذا الرأى كأحد أهداف حكايته المعروفة باسم: "مرقة البط".

وفد أحد الأقارب من مكان ما فى أعماق البلاد كى يزود الملا "نصر الدين"
[حجاً]، وكان هذا الزائر يحمل "بطة" للملا على سبيل الهدية، ابتهج الملا وطبخ
البطة واقتسمها مع ضيفه. ومع ذلك فسرعان ما أخذ الريفيون يتوافدون الواحد بعد
الأخر، وكان كل منهم يقول إنه صديق صديق "الرجل الذى أهداك البطة". وفى
نفس الوقت لم تعد تصله أى هدايا أخرى.

وأخيراً ضاق الملا "نصر الدين" [حجاً] بالأمر ذرعاً، وذات يوم ظهر غريب آخر
كى يقول:

- أنا صديق صديق صديق قريبك الذى أحضر لك البطة.

وجلس هذا الغريب مثمناً فعل سائر الباقين منتظراً أن يمده الملا بوجبة، ولكن
"الملا نصر الدين" [حجاً] لم يزد عن أن ناوله طبقاً مملوئاً بماء ساخن:

- ما هذا؟

- هذا حساء حساء البطة التى أحضرها قريبك.

ولعل الإدراك الحاد الذى يبلغه الصوفيون فى بعض الأحيان هو الذى يمكنه من
معايشة الأشياء التى يعجز سواهم عن إدراكها. ولما كان أعضاء المدارس الأخرى
يجهلون الأمر، فإنهم يكشفون بصفة عامة عن نقص مدركاتهم عن طريق قولهم
أو فعلهم أمراً يكون نتيجةً لنقص النضوج الروحى بشكل يصل فى النضوج خدا
يستطيع معه الصوفى أن يقرأه كما لو كان يقرأ كتاباً مفتوحاً. وفى هذه الظروف يندر
أن يهتم بقول أى شىء. ومع ذلك تصور حكاية أخرى من حكايات الملا "نصر الدين"
[حجاً] هذا الإدراك على هذا النحو:

«حود» [عرج] الملا "نصر الدين" على بيت كبير كى يطلب من صاحبه أن يتبرع
لوجه الخير. وكان أن رده الخادم قائلاً:

- سيدى خرج.

فما كان من الملا "نصر الدين" إلا أن قال:

- حتى ولو كان سيدك غير قادر على المساهمة بشيء، فاسمح لى أن أترك معك نصيحة واحدة منى لسيدك. قل له: عندما تخرج فى المرة القادمة، فلا تترك وجهك فى الشباك .. فربما يسرقه أحدهم.

يجهل الناس إلى أين يتجهون طلباً للاستنارة. ونتيجة لذلك فلا غرابة هناك إذا ارتبطوا بأى معتقد أو انغمسوا فى كافة أنواع النظريات، ورسخ فى يقينهم أنهم يملكون القدرة على التمييز بين الصدق والزور.

ولقد علم "نصر الدين" هذا الدرس بطرق عديدة. فى إحدى المناسبات وجده أحد الجيران راكعاً على ركبتيه يبحث عن شيء ما،

- ماذا ضاع منك يا "ملا"؟

رد "نصر الدين":

- مفتاحى.

بعد عدة دقائق من البحث، سأله الجار:

- أين سقط منك؟

- فى البيت.

- إذا فلماذا ، بحق السماء، لا تبحث عنه هناك؟

- النور هنا أكثر.

هذه هى إحدى أشهر حكاياته، ويستخدمها كثير من الصوفيين فى تعليقهم على أولئك الذين يسعون وراء مصادر غريبة بحثاً عن الاستنارة. ولقد مثلها على المسرح الألمانى "كارل فالنتين" Karl Vallentin، "مهرج ميونخ الميتافيزيقى" الراحل ضمن ذخائره المسرحية.

تعد آلية التعقيل (=إضفاء طابع عقلى) إحدى الآليات التى تعوق تعميق الإدراك. وقد يضئع الأثر الصوفى فى الغالب من جراء عجز الفرد عن استيعابه كما ينبغى.

توجه أحد جيرانه إليه كى يستلف منه حبل غسيل.

- أنا أسف، فالحقيقة أنتى أجفف عليه بعض الدقيق.

- ولكن كيف تجفف دقيقتاً على حبل؟

- الأمر أقل صعوبة مما تظن، طالما كنت عازفاً عن تسليفه لأحد.

"نصر الدين" يقدم نفسه لنا بصفته ذلك الجزء الهروبى من الذهن، وهو الجزء الذى لا يقبل بوجود طرق أخرى للوصول إلى الحقيقة خلاف الأنماط التقليدية.

خلال ارتقاء العقل الإنسانى، نلاحظ وجود تغير مستمر وحدود قصوى لجدوى أى تكنيك. هذه الخاصية التى تميز التجربة الصوفية تُجوهلت من جانب الأنساق التى تستند إلى التكرار، وهى الأنساق التى تقيّد العقل الحر وتخلق جواً من بلوغ قمم المعرفة أو الاقتراب منها دون إنتاجها فعلاً. ويظهر "نصر الدين" كشخصية فى إحدى الحكايات تسعى إلى إلقاء ضوء على هذا الأمر:

زلت قدم المλλα "نصر الدين" وكاد يقع فى إحدى برك الماء. وأنقذه بأعجوبة أحد عابري السبيل فى اللحظة الحرجة. وكان كلما تقابلا فى وقت لاحق يذكره الرجل بما حدث وكيف أنه نجح فى الحيلولة بينه وبين البلبل.

وفى نهاية المطاف، وبعد أن عجز المλλα عن تحمل الأمر أكثر مما فعل، قاد صديقه إلى البركة وقفز فى الماء كى يغطس فيها حتى وصل الماء إلى أنفيه ثم صاح:

- ها قد شملنى البلبل، كما لو كان قد حدث لى لو لم أقابلك! فهل لك أن تتركنى

وشأتى؟

لا يستطيع أحد أن يقارن بين النكتة العادية أو القصة الرمزية التى تتضمن نقطة أو بؤرة واحدة لا غير وبين نسق "نصر الدين": فهو، على نحو مثالى، اشتراك-إلقاء

يمارس تأثيراً جوانياً وآخر برائياً أو سطحيًا. وتعد الأمثال والقصص الرمزية والنكت العادية عقيمة من الناحية الباطنية، وذلك لافتقارها إلى الاختراق أو القوة الصادقة التي تبعث على الهداية الروحية.

بينما نجد الإبداع والهدف المركبين لحكايات "نصر الدين" متقدمين أشواطاً أبعد بكثير من - دعنا نقول - شخصية "بالداكييف" : Baldakiev عند الروس أو "جحا" العربي أو "برتولدو" عند الإيطاليين - وهذه كلها شخصيات فكاهية معروفة - وفي طوعنا أن نقيم الاختلاف في درجات العمق في تلك الحكايات عن طريق المقارنة بين نكت المللا "نصر الدين" وبين نظيراتها عند ورودها بشكل متفرق في أماكن أخرى.

توفر في هذا الصدد حكاية زينية: Zen مثلاً جديرًا بالاهتمام. يُحكى أن ناسكًا طلب من سيده أن يعطيه نسخة من الحقيقة التي تقع فيما وراء الحقيقة. فما كان من الناسك إلا أن التقط تفاحة أصابها العطب ورفعها إلى أعلى، وبهذه الإشارة أدرك الناسك الحقيقة. فلقد تركتنا الحكاية هنا في العتمة فيما يتعلق بما هو قائم وراء ذلك، أو بما يقودنا إلى الاستتارة.

تمتلى حكاية المللا "نصر الدين" عن تفاحة مماثلة بقدر كبير من التفاصيل المفقودة هنا:

"بينما كان المللا "نصر الدين" جالساً وسط دائرة من تلاميذه، سأل أحدهم عن الفرق بين الأشياء في دنيانا هذه وبين الأشياء ذات البعد المختلف. فما كان من المللا "نصر الدين" أن قال:

- يتعين عليك أن تفهم "أليجوريا" [=القصة الرمزية]

وهنا رد التلميذ:

- أرني شيئاً عملياً .. تفاحة من الفردوس، على سبيل المثال.

فإذا بالمللا "نصر الدين" يلتقط أقرب تفاحة إلى يده وتناولها للرجل.

- ولكن هذه التفاحة معطوية فى جانب منها .. ومن المؤكد أن التفاحة السماوية كانت لتكون سليمة.

وهنا رد الملا "نصر الدين":

- تفاحة السماء كانت لتكون سليمة، ولكن طالما كان فى وسعك أن تصدر عليها حكمك، خلال جلستك معنا فى موطن الفساد هذا، ويقدراتك الراهنة، فإن هذه التفاحة المعطوية قريبة من التفاحة السماوية قدر ما تستطيع أن تصل إليه يدك فى أى وقت من الأوقات".

هنا فطن التلميذ إلى أن الألفاظ التى نستخدمها فى الدلالة على الأمور الميتافيزيقية مبنية على ألفاظ تدل على أشياء مادية، ولكى نتفقد إلى بعد معرفى آخر يلزمنا أن نتكيف لطريقة فهم هذا البعد.

نلاحظ أن حكاية الملا "نصر الدين"، التى قد تكون فى الغالب بمثابة الأصل الذى يقف وراء "الليجوريا" التفاحة بشكل عام، مصممة كى تضيف إلى ذهن المستمع شيئاً ذا نكهة خاصة يحتاج المرء إليه كى يحشد الوعى لاستيعاب تجارب جديدة، مما لا يستطيع المرء الوصول إليه ما لم يبرق قنطرة عبور.

ويعد الحشد التدريجى للوعى الجوانى إحدى خصائص المنهج الصوفى الذى ينتهجه الملا "نصر الدين". حقا تعتبر ومضة التنوير الحدسية التى تأتى نتاجاً للحكايات ما هى، بصفة جزئية، إلا استنارة صغرى فى حد ذاتها، وليست تجربة ذهنية. لكنها أيضاً حجر-عبور نحو إعادة بناء إدراك باطنى فى ذهن مأسور، أخضعته، بون رحمة، للتشريط أنساق التدريب التى تفرضها الحياة المادية.

مع ذلك فما زال فى طوع المرء أن يتلقى نكتة الملا "نصر الدين"، بعد فصلها (ربما عن طريق الترجمة) من عباراتها التكنيكية عن قيمتها الفكاهية. وفى هذه الحالات قد تفقد كثيراً من تأثيرها. ومثالاً على ذلك نستطيع أن نسوق نكتة الملح والصوف:

أخذ الملا "نصر الدين"، ذات يوم، حملاً من الملح إلى السوق. وكان أن خوض حماره خلال جبول من الماء، فذاب الملح. وعندما وصل الجحش إلى الضفة الأخرى استبد به المرح فالحمل خف عن ظهره. لكن الغضب ملك فؤاد الملا "نصر الدين". وفي صباح يوم السوق التالي ملأ "حمل" الحمار بالصوف، وكاد الحيوان يفرق نتيجة لزيادة وزن الحمل من جراء تشبعه بماء المخاضة التي عبرها.

وهنا صاح الملا "نصر الدين" بلذة الانتصار:

- هيه! هذا درس لك، عندما تظن أنك سوف تكسب شيئاً في كل مرة تتخذ فيها طريق الماء!

في الحكاية الأصلية نجد أن مصطلحين تكتيكيين قد استخدمنا: الملح والصوف. فكلمة "الملح" تعتبر مرادفاً لـ "الصالح والحكمة". والحمار هنا يرمز للإنسان. وخلال التخلص من الصالح العام، يشعر المرء بالارتياح بعد انزياح ما كان يُثقل كاهله. ولكن ذلك يؤدي إلى فقدان غذائه، فـ "نصر الدين" يعجز عن بيع أى ملح وشراء العلف. وكلمة "صوف" تنطوي بطبيعة الحال، على كلمة "صوفى". وفي الرحلة الثانية يجد الحمار كاهله ينوء تحت عبء أثقل، فهكذا يريد المعلم "نصر الدين"، ولقد زاد الوزن على امتداد الطريق إلى السوق. غير أن النتيجة النهائية تكون أحسن، بعد أن باع "نصر الدين" [جحشاً] الصوف المبلل، وهو أثقل عما كان عليه من قبل، وقبض ثمناً أعلى مما كان ليقبض من بيعه الصوف الجاف.

هناك أيضاً نكتة يرد ذكرها هي الأخرى في الفصل الخامس من رواية "دون كيشوت" (سريانتس)، وهى تظل نكتة مع أن المعنى التقنى "الخوف" يترجم وحسب دون شرح:

قال أحد الملوك الجهلاء القساء القلوب لـ "نصر الدين":

- سوف أعلقك في المشنقة ما لم تقم دليلاً على أنك تملك تلك البصيرة الثاقبة التي يروّجها الكثيرون عنك.

فرد "نصر الدين" من قوره أن بوسعه أن يرى طائراً ذهبياً فى السماء والشياطين داخل بطن الأرض. وهنا سألته الملك:

- كيف تستطيع ذلك؟

فرد "نصر الدين":

- الخوف يا مولاي هو كل ما يحتاج إليه المرء فى هذا الشأن!

يُعد "الخوف" فى المعجم الصوفى تفعيلاً للوعى الذى يستطيع خلال التمارين التى يتلقاها أن ينتج مدركات بعد-حسية. وهذه المنطقة واقعة خارج نطاق عمل العقل الشكلى، الأمر الذى يستدعى ملكات ذهنية أخرى للعمل.

ومع ذلك ينجح، بأسلوب فريد بشكل كامل، فى استخدام نفس البنية العقلية فى تحقيق أغراضه الخاصة. ونجد صدى لهذا القصد المرصود فى "أسطورة نصر الدين" عندما تروى أن "حسين" مؤسس النسق أنتزع رسوله المكلف "نصر الدين" من قبضة "الوغد القديم": نسق الفكر الفج الذى يعيش فى ظله معظمنا على وجه التقريب.

ويرتبط اسم "حسين" فى اللغة العربية بمفهوم الفضيلة. فكلمة "حسين" تعنى "القوى وعصى المنال".

وكان "حسين" قد راح ينقّب فى أرجاء الدنيا عن معلم يستطيع حمل رسالته من جيل لآخر، حتى شارف حدود اليأس عندما طرق أذنيه هرج ومرج. فلقد كان "الوغد القديم" يوبّخ أحد تلاميذه لإلقائه النكت. فما كان من "نصر الدين" إلا أن اندفع زاعقاً فى وجهه:

- "ردا على موقفك الوقح فلقد حكمت عليك بأن تُصبح نسخة العالمين. ومنذ الآن كلما حكيت حكاية من حكاياتك الشاذة، سوف تعقبها مباشرة ست نكت متصلة عليك حتى يتضح للجميع أنك أصبحت شخصاً هزاًء".

يسود الاعتقاد أن الأثر الباطنى لسبع حكايات من حكايات "نصر الدين" كافية لتحضير المرء للإشراق والاستتارة.

تبيين لـ "حسين" الذي كان ينصت لما يدور أن كل عقدة تنطوى على حلها، وأن ذلك كان الأسلوب الذي يستطيع أن يضع شرود "الوغد القديم" في منظورها الصحيح، وأن بوسعه أن يحافظ على الحقيقة خلال "نصر الدين".

دعا "نصر الدين" إلى حضرته في أحد أحلامه ونقل إليه جزءاً من "بركته"، أى من تلك القوة الصوفية التي تخترق المغزى الاسمى للمعنى. ومنذ ذلك الوقت فصاعداً أصبحت كل النكت التي تُروى عن "نصر الدين" أعمالاً فنية "مستقلة". حقا يستطيع المرء أن يحملها محمل النكت، ولكنها تنطوى على مغزى ميتافيزيقي، فهي معقدة بصورة لانهائية، وتشارك في طبيعة الاكتمال والكمال اللذين سرقتهما الأنشطة المحبطة التي يقوم بها "الوغد القديم" من الوعي الإنساني.

تتسم "البركة" من وجهة النظر العادية بصفات "سحرية" كثيرة، مع أنها تُعد، بصفة أساسية، رابطاً موحدًا ووقوداً، جنباً إلى جنب مع كونها جوهر الحقيقة الموضوعية. تتمثل إحدى هذه الصفات في أن أى شخص يتمتع بها أو أى شيء يرتبط بها، يحتفظ بنصيب منها، بصرف النظر عن التغير الذي قد يدخل عليها نتيجة لتأثير غير المهتمدين. ومن هنا فإن مجرد ترديد حكاية لـ "نصر الدين" تحمل معها بعض "البركة"، وإمعان النظر فيها يجلب المزيد من هذه "البركة". وعلى هذا فخلال هذا المنهج فإن تعاليم "نصر الدين" التي تتماشى مع نهج "حسين" تستمر في إحداث أثرها للأبد عبر وسيلة لا يمكن أن تتعرض لتشويه لا إصلاح له. وعلى غرار الماء الذي يُعد ماءً بصورة أساسية، ففي تجارب "نصر الدين" نجد حداً أدنى نهائياً لا يمكن اختزاله يرد على هذه الدعوة أو تلك، وهذا الحد ينمو كلما استحضرناه، وهذا الحد الأدنى هو الحقيقة، وفي الحقيقة يكون الوعي الحقيقي.

يُعد "نصر الدين" المرأة التي يرى المرء نفسه في صفحتها، ولكنها تختلف عن المرأة العادية في أن المرء كلما تطلع إليها برزت فيها الصورة الأصلية أى "نصر الدين"، ويمكننا تشبيه هذه المرأة بكأس البطل الفارسي "جَمَشِيد" المشهورة، التي تعكس العالم أجمع وفيها يتطلع الصوفيون.

ولما لم تكن الصوفية مؤسسة على السلوك المصطنع بمعنى التفاصيل البرأنية، ولكن على التفاصيل الشاملة تلك التى تشمل إلى جانب ذلك التفاصيل الجوانية، فلا بد للمرء من أن يعيش حكايات "نصر الدين" مثلما يفكر فيها. وعلاوة على ذلك فإن يعيش المرء كل حكاية سوف يساهم فى "العودة الحميدة" homecoming للباطنى. ويتمثل أحد التطورات الأولى لهذه "العودة الحميدة" فى كشف الصوفى عن علامات على اكتسابه قدرة أسمى على الإدراك. إذ يكون قد اكتسب القدرة على استيعاب موقفٍ ما، على سبيل المثال، عن طريق الإلهام، دون إعمال التفكير الشكلى. ونتيجةً لذلك فإن تصرفاته قد تترك فى بعض الأحيان المراقبين الذين يسلكون وفقاً للمستوى العادى من الوعى، إلا أن النتائج التى سينتهى إليها لن تكون، مع ذلك، صحيحة.

تكشف إحدى حكايات "نصر الدين" [=جحا] عن كيفية توصل الصوفى إلى النتائج الصحيحة خلال آلية خصوصية (منهج مغلوطة، بالنسبة إلى غير المتأهلين)، وهو الأمر الذى يُفسر كثيراً مما يبدو غرائب من جانب الصوفيين:

مثل رجلان أمام "نصر الدين" عندما كان يعمل قاضياً. وقال أحدهما:

- هذا الرجل عض أذننى، وأطلب منه تعويضاً مناسباً.

ورد الرجل الآخر:

- هو الذى قضمها بنفسه!

وكان أن أجل "نصر الدين" القضية وانسحب إلى غرفة المداولة حيث قضى نصف ساعة يحاول قضم أذنه بنفسه. ولكنه لم ينجح إلا فى السقوط على الأرض المرة تلو الأخرى، مما أدى إلى جرح جبهته، ثم عاد إلى قاعة المحكمة. وأصدر حكمه:

- افحصوا الرجل الذى قُضمت أذنه، فإذا وجدتم أن جبهته مجروحة جروحاً أشد من جروحي، يكون هو الذى فعلها بنفسه. وبذلك تكون القضية مرفوضة. وإلا يكون الرجل الآخر هو الذى فعلها، وعندئذٍ يحصل الرجل المعضوض على تعويض قدره ثلاث قطع من الفضة. وبذلك يكون "نصر الدين" قد توصل إلى القرار الصحيح خلال وسائل تبدو كأنها غير منطقية.

وهنا يكون "نصر الدين" قد توصّل إلى الجواب الصحيح، بصرف النظر عن المنطق الظاهر فى الموقف. وفى حكاية أخرى نجده وقد تبنى دور الأحقق (درب الملامة عند الصوفى)، كما نجد "نصر الدين" يُصوّر بشكلٍ متطرّف طريقة التفكير البشرى العادى.

طلب أحدهم من "نصر الدين" أن يُخْمِنَ ماذا يُخفى فى يده.

الملا [جحا]:

- أعطنى مفتاحاً.

قال المازح:

- سوف أعطيك مفاتيح: تشبه بيضة وهى فى حجم بيضة ومذاقها ورائحتها هما مذاق ورائحة بيضة. ويدخلها بياض وصفار. وما بداخلها سائل قبل أن تسلقه لكنه يتجمد بالحرارة. وعلاوة على ذلك باضتها دجاجة..

وهنا قاطعه الملا "نصر الدين":

- لقد عرفته! نوع من أنواع الكعك.

ولقد أجريت نفس التجربة فى العاصمة البريطانية "لندن". فلقد طلبت من ثلاثة متتابعين من بائعى التبغ ما يلى:

- أريد أسطوانات من الورق مملوءة بجزئيات التبغ، تصل كل منها إلى ثلاث يوصات فى الطول، معبأة فى صناديق من الكرتون، وتحمل على سبيل الاحتمال كتابة ما عليها.

لم يستطع أى من البائعين [=الباعين] الثلاثة الذين يبيعون السجائر طوال اليوم أن يتبيّنوا ما الذى أريد. ووجهنى اثنان منهم إلى مكانٍ آخر، الأول إلى تاجر الجملة والثانى إلى محل متخصص فى بيع الأشياء الغريبة التى يستوردونها للمدخنين.

قد تكون كلمة "سجارة" مفتاحاً ضرورياً لوصف أسطوانات الورق المملوءة بالتبغ. ولكن هيئة المفتاح لا تستطيع، اعتماداً على الارتباطات، أن تُستخدم بنفس الطريقة التي تُستخدم بها في عمليات الإدراك. ويكمن الخطأ هنا في حمل شكل من أشكال التفكير، مهما كانت حيازته للإعجاب في موضعه السليم، إلى سياقٍ آخر، ومحاولة استخدامه هناك.

يرى "جلال الدين الرومي" قصة تشبه حكاية "نصر الدين" عن البيضة، ولكنه يركز على عاملٍ مهمٍ آخر. سلّم أحد الملوك نجله إلى عدد من المعلمين الباطنيين الذين أبلغوا الملك بعد فترة ما أنه لم يعد باستطاعتهم أن يضيفوا إليه مزيداً من التعليم. وعلى سبيل الاختبار سألهم الملك عما في يده وقال: إنه مستدير ومعدنى وأصفر اللون. فرد الأمير:

- لا بد من أن يكون منخلاً.

على هذا النحو تتمسك الصوفية بضرورة التطور المتوازن بين المدركات الجوانية وبين السلوك والاستعمال الإنسانيين.

ولقد نفت الصوفية الافتراض الذى يقول بأن مجرد كون المرء لا يزال على قيد البقاء، فإن ذلك يُمكنه من الإدراك، مثلما سبق لنا أن رأينا. فقد يكون المرء حياً من الناحية الإكلينيكية ولكنه ميت من الناحية الإدراكية. ولن يُمكنه لا المنطق ولا الفلسفة من بلوغ الإدراك. ويوسع أحد مظاهر القصة التالية أن تصوّر ذلك:

كان "نصر الدين" يفكر بصوتٍ عالٍ:

- كيف يتأتى لى أن أعرف ما إذا كنت حياً أم ميتاً؟

فقال له زوجته:

- لا تكن مغفلاً، لو كنت ميتاً لكنت أطرافك باردة.

وبعد ذلك بقليل تصادف أن كان "نصر الدين" يسير في إحدى الغابات. وكان الوقت في منتصف الشتاء. وفجأة تذكر أن يديه وقدميه باردة. وهنا فُكّر:

- أنا الآن بكل تأكيد مَيّت، وبالتالي صار على أن أتوقف عن العمل لأن الجثث لا تعمل.

ولما لم يكن فى وسع الجثث أن تسير فلقد توقف عن المشى وتمدد على العشب الأخضر.

وسرعان ما ظهر سرب من الذئاب وشرع السرب يهاجم حمار "نصر الدين" الذى كان الملاقد قيده إلى إحدى الأشجار.

وهنا قال "جحا" من وضعه المستلقى:

- نعم، واصلوا ما أنتم فيه منتهزين فرصة موت صاحبه! وآه لو كنت على قيد الحياة، لم أكن لأسمح لكم بأخذ راحتكم على هذا النحو مع حمارى!

ليس بوسع استعداد الذهن الصوفى أن يكون مناسباً، ما لم يعرف المرء وجوب أن يصنع شيئاً بنفسه ويكف عن التفكير فى أن الآخرين يستطيعون أن يفعلوا ذلك بالنيابة عنه. فـ "نصر الدين" يضع الشخص العادى هنا تحت عدسته المكبرة:

ذات يوم توجه "نصر الدين" إلى دكان رجل يبيع جميع أنواع الأشياء المختلفة. وقال:

- عندك جلد؟

- نعم.

- ومسامير؟

- نعم.

- وصبغة؟

- نعم.

- إذن فلماذا لا تصنع لنفسك زوجاً من الأحذية؟

تركز هذه الحكاية على دور القطب الباطنى، وهو دور رئيسى فى الصوفية، فهو الذى يُوَفِّر نقطة البدء لـ "السالك/ الطالب" المرشح كى يعمل شيئاً بنفسه: أى أن هناك شيئاً تنتج عن "عمل-الذات" تحت إشراف القطب، وهو من أبرز ما يميّز النسق الصوفى من خصائص.

ليس فى وسع أحد أن يُجرى البحث الصوفى فى صحبة غير مقبولة، ويركز "نصر الدين" على هذه النقطة فى خكايته حول الدعوة التى جاءت فى وقت غير مناسب:

كان الوقت متأخراً وكان "الملا" يتحدث مع أصدقائه فى أحد المقاهى. وبعد أن استأذنوا وغادروا المطرح شعروا بالجوع. فقال "نصر الدين" تعالوا تناولوا الطعام فى بيتى، كلكم. دون أن يتدبّر العواقب.

وعندما أوشك الجمع على الوصول إلى بيت "جحا"، فكر فى ضرورة أن يسبقهم قليلاً ويخبر زوجته. فقال لهم:

- قفوا هنا حتى أنبه زوجتى.

وعندما أخبرها بالامر صاحت فى وجهه:

- ليس عندنا شىء بالمرة، كيف تأتى لك أن تعزم كل هؤلاء!

فما كان من "نصر الدين" إلا أن صعد إلى الدور الثانى فى بيته واختبأ.

وسرعان ما دفع الجوع ضيوفه إلى الاقتراب من البيت وطرق الباب.

ردت زوجة "نصر الدين":

- "الملا" ليس فى البيت!

فصاحوا:

- ولكننا رأيناه يدخل عبر الباب الأمامى.

فلم تسعفها بديهتها بكلمة.

وهنا كان الانفعال قد سيطر على "نصر الدين" الذى كان يراقب ما يدور من
شباك فى الدور الثانى، فأطل برأسه وقال:

- ولكن ألا يمكننى أن أكون قد خرجت من الباب الخلفى؟

تركز حكايات عديدة من حكايات "نصر الدين" على زيف الاعتقاد البشرى العام
بأن الإنسان يملك وعياً ثابتاً، فتحت رحمة تأثيرات جوانية وبرانوية، يتغير سلوك كل
شخص على وجه التقريب وفقاً لحالته النفسية وحالته البدنية. إلا أن هذه الحقيقة التى
يعترف بها الجميع بطبيعة الحال فى الحياة الاجتماعية، لا تحظى بنفس الاعتراف
بشكل كامل فى المجال الفلسفى أو الميتافيزيقى. ففى أفضل الأحوال، يتوقع الفرد أن
يستحدث داخل نفسه إطاراً من التفانى أو التركيز يكون من المأمول خلاله أن يبلغ
مرحلة الإشراق أو التحقق. وفى الصوفية يكون الجدير بالتحول فى نهاية المطاف هو
الوعى بأكمله، بدءاً من الإقرار بأن الشخص غير المتأهل ليس إلا أكبر قليلاً، بدرجة
طفيفة، من مادة خام. فهو لا يملك طبيعة محددة ولا يملك وحدة وعى. ففى داخله نجد
"جوهراً"، وهذا "الجوهر" ليس مقروناً بكيانه ككل، ولا حتى بشخصيته، وفى النهاية
ليس هناك من يعرف بصفة تلقائية من يكون هو فى حقيقة الأمر. مع أن السائد نقيض
ذلك. وبناء عليه:

دخل "نصر الدين" أحد الدكاكين ذات يوم.

وأسرع صاحب الدكان كى يقدم له خدماته.

قال "نصر الدين":

- نمشى حسب الأولويات. هل شاهدتني أدخل دكانك هذا؟

- طبعاً.

- هل سبق لك أن رأيتنى من قبل؟

- لم أرك فى حياتى.

- إذن فكيف عرفت أن الذى دخل هو أنا؟

قد تكون هذه رائحة كنكته ليس إلا، ولكن أولئك الذين سينظرون إليها على اعتبار أنها فكرة شخص غبى، ولا تنطوى على مغزى أعمق، لن يكون فى وسعهم أن يستفيدوا من قوى الارتقاء. فالمرء لا يستخلص من حكاية "نصر الدين" إلا جزءاً أكبر قليلاً للغاية مما يضع فيها، فإذا بدت نكتة وحسب لشخص ما، فإن هذا الشخص يكشف عن حاجته إلى المزيد من العمل -الذاتى. ويصوره "نصر الدين"، بصورة كاريكاتورية، فى هذا الحوار الذى يجريه حول القمر:

سأل رجل غبى "نصر الدين":

- ماذا يفعلون بالقمر عندما يشيخ؟

وجاء الجواب مناسباً للسؤال:

- إنهم يقسمون كل قمر يشيخ إلى أربعين نجمة!

تركز كثير من حكايات "نصر الدين" على الحقيقة التى تقول إن الأشخاص الذين يسعون إلى تحقيق "الوصول" الباطنى يتوقعون ذلك بشروطهم هم، ومن هنا يستبعدون أنفسهم من الأمر قبل أن يبدؤا. وليس هناك من يستطيع أن يأمل فى بلوغ الإشراق/الاستنارة إذا ظن أنه يعرف ماذا يكون كنهها، ويعتقد فى قدرته على تحقيقها خلال درب دقيق التحديد، يستطيع رسم تصور له فى لحظة البدء. ومن هنا كانت حكاية المرأة والسكر:

خلال تولى "نصر الدين" لمنصب القاضى، مثلت أمامه سيدة مع ابنها وقالت:

- هذا الفتى يأكل كثيراً من السكر، ولا أستطيع أن أفى باحتياجاته منه. ولذلك فإننى أطلب منك أن تأمره أن يكف عن أكله، لأننى لو أمرته فلن يطيعنى.

وكان أن طلب منها "نصر الدين" أن تعود إليه فى بحر أسبوع.

وعندما عادت أجّل "نصر الدين" الموضوع أسبوعاً آخر. قال للفتى:

- إننى أمرك ألا تأكل من السكر إلا كذا وكذا جرماً من السكر كل يوم.

فما كان من السيدة إلا أن توجهت بالسؤال إلى القاضى "نصر الدين" حول السبب فى ضرورة أن يستغرق الأمر كل هذه المدة من الزمن قبل إصدار أمر بسيط من هذا النوع. فرد:

- لأن الأمر احتاج منى يا سيدتى كل ذلك الوقت كي أحدد بنفسى الكمية التى لا أستطيع الاستغناء عنها أنا شخصياً، قبل إصدار أى أمر للآخرين أن يفعلوا.

وهكذا تقدمت السيدة بطلبها فى ضوء التفكير البشرى الأتوماتيكى، استناداً ببساطة إلى بعض الافتراضات، أول هذه الافتراضات : أننا نستطيع إقامة ميزان العدل بمجرد إصدار أحكام قضائية، الثانى: أن الشخص يستطيع فى الحقيقة أن يأكل كمية قليلة من السكر تساوى ما تريد ابنها أن يأكل منه، وثالثاً: أن أمراً ما يمكن نقله إلى شخص آخر عن طريق شخص لم يخبره بنفسه.

لا تُعد هذه الحكاية شرحاً للعبارة التى تقول: "افعل كما أقول لك وليس كما أفعل أنا". والحكاية بعيدة كل البعد عن أن تكون عظة أخلاقية، لكنها تنطوى على ضرورة صارمة.

ليس فى وسع التعاليم الصوفية أن تلقى إلا عن طريق صوفى، وليس منظر ولا مفسر يعتمد على العقل البارد.

ولما كانت "الصوفية" هى التناغم مع الحقيقة الحقيقية أى غير المزيفة، فليس فى وسع أحد أن يجعلها تشبه شيئاً كبيراً ما نأخذه على أنه حقيقة، ولكنه فى حقيقة الأمر ليس سوى حكم أكثر بدائية وقصير المدى. وعلى سبيل المثال ترانا نميل إلى النظر إلى الأحداث من منظور أحادى الجانب؛ كما نفترض - دون أى مبرر - أن الأحداث تقع كما لو كانت تقع فى فراغ. ولكن الحقيقة الواقعة أن كل الأحداث ترتبط بكل الأحداث الأخرى. ولا يحدث إلا عندما نكون على استعداد لمعيشة علاقاتنا المتبادلة مع مجمل منظومة الحياة، أن يكون فى وسعنا أن نقدر التجربة الباطنية حق قدرها. وإذا ما نظرت إلى أى تصرف يصدر عنك أو عن أى شخص آخر، فلسوف تكتشف أن

هناك واحداً من دوافع عديدة ممكنة تقف وراءه، وأنه من المستحيل أن يكون عملاً منعزلاً: إذ يترتب عليه عواقب معينة، كثير منها لم تكن لتتوقعه بحال من الأحوال، ولم يكن بالتأكيد في طوعك أن تضعه ضمن خططك.

وتؤكد "نكتة" أخرى تُروى عن "نصر الدين" هذه الدائرية الأساسية للحقيقة، والتفاعلات غير المنظورة بصفة عامة التي تحدث:

ذات يوم كان "نصر الدين" يمشى في طريق صحراوي مهجور، وبينما كان الليل يرخى سدوله [=أستاره] لمح طابوراً من الفرسان قادماً نحوه. وبدأ خياله في العمل فخاف أن يكونوا قادمين لسرقته أو تجنيده في السلك العسكري واستبد به الخوف حتى قفز على سور قريب وسرعان ما وجد نفسه في جبانة. أما المسافرون الآخرون، الذين كانوا خاليي البال من مثل تلك الأفكار التي طرأت على ذهن "نصر الدين"، فاستبد بهم حب الاستطلاع وجذبوا في أثره.

وعندما عثروا عليه ممدداً على الأرض بلا حراك، سأله أحدهم:

- هل لنا أن نساعذك؟ ما الذي جاء بك إلى هنا؟

فرد "نصر الدين" بعد أن أدرك غلطته:

- الأمر أعقد مما تفترضون فانا هنا بسببكم وأنتم هنا بسببي!

قل هو الباطني وحسب الذي "يعود" إلى الدنيا الشكلية بعد أن يكون قد مر بتجربة بالمعنى الحرفي للكلمة من الاعتماد المتبادل للأشياء التي تبدو على السطح مختلفة غاية الاختلاف أو لا رابط بينها، وهو يستطيع أن يرى صادقاً الحياة على هذا النحو. أما بالنسبة إلى الصوفي، فأى منهج ميتافيزيقي لا يضم هذا العامل ليس سوى منهج ملفق (براني) ولا يمكن أن يكون نتاجاً لما يدعوه هو نفسه، بالتجربة الباطنية. ويُعد وجوده في حد ذاته بمثابة حاجز يحول دون بلوغ هدفه المنشود.

وليس معنى ذلك أن الصوفى، يُصبح، من جراء التجارب الذى يمر بها، منفصلاً عن الواقع البرانى أو السطحى للحياة. فهو يملك بعداً إضافياً لوجوده، وهو البعد الذى يعمل بصورة متوازية مع الإدراك الأدنى للشخص العادى. ويُخلص "الملا" بصورة بارعة فى قول آخر:

- "أستطيع أن أرى فى الظلام".

- ربما يكون ذلك صحيحاً يا "ملا". ولكن إذا كان ذلك كذلك، فلماذا نراك تحمل شمعة فى بعض الليالى؟

- "حتى لا يصطدم بى من لا يرون فى الظلام".

فقد يعكس الضوء الذى يحمله الصوفى توافقه مع الأساليب التى يعيش وفقها الأشخاص الذين يُعاشِرونهم، بعد "عودته" من التحول إلى اكتساب إدراكٍ أوسع.

ذلك لأن الصوفى يُعد، بفضل التحول الذى يمر به، جزءاً واعياً من الحقيقة الحية لكل أشكال الوجود. وهو الأمر الذى يعنى أنه لا يستطيع أن يتطلع إلى ما حدث، سواء لنفسه أو للآخرين، بذلك الأسلوب الضيق الذى يلجأ إليه كل من الفيلسوف واللاهوتى. سأل أحدهم "نصر الدين" [=جحا] عن "القدر". فقال: "ما تسميه قدر" ليس سوى "افتراض" فى حقيقة الأمر. فأنت تفترض أن شيئاً حسناً أو سيئاً سوف يحدث، وما يتمخض عنه الأمر من نتيجة فعلية تدعوه "القدر". أما السؤال الذى يقول: "هل أنت قدرى؟" لا يمكن توجيهه لصوفى، لأن الصوفى لا يستطيع قبول مفهوم القدر، ذلك المفهوم الذى يفتقر إلى أى سند وكل أساس، وهو المفهوم مرة أخرى الذى ينطوى عليه السؤال.

وعلى نفس المنوال، فطالما كان فى وسعه إدراك التشعبات العميقة التى تنطوى عليها حادثة ما، فإن موقف الصوفى من الأحداث التى تقع للفرد موقفٌ يتسم بالشمول، وليس بمعزولاً. ولكن الصوفى لا يمكنه القفز إلى أى تعميم انطلاقاً من معطيات منفصلة الواحدة عن الأخرى. قال "الملا": "أبلغنى جلالة الملك ذات يوم أن هذا

الحصان لا يستطيع أحد أن يمتطيه. ولكننى قفزت إلى السرج، فما الذى حدث؟! لم أستطع أن أسوقه فى أى اتجاه. والمقصود هنا كشف الستار عن أن كل تمديد لأى حقيقة واضحة الاتساق وخالية من التناقض على استقامة أبعادها فإنها تواجه تغيراً محتوماً.

تدور ما نسميه بمشكلة التواصل، التى تستأثر بقدر كبير من الاهتمام، حول افتراضات غير مقبولة من جانب الصوفى. فالشخص العادى يقول: "كيف لى بالتواصل مع شخص آخر فيما وراء الأشياء المعتادة؟". ولكن موقف الصوفى يقوم على أن "توصيل الأشياء التى يتعين توصيلها، لا يمكن الحيلولة دونه". والأمر هنا ليس أمر التوصل إلى وسيلة تستطيع إنجاز مهمة التوصيل هذه.

يلعب كل من "نصر الدين" وأحد اليوجيين (معتنقى مذهب "اليوجا" الهندى) دور الأشخاص العاديين فى إحدى الحكايات، الذين لا يملكون فى الحقيقة ما يوصلانه كل للآخر:

ذات يوم وقعت عينا "نصر الدين" على مبنى غريب الشكل، يجلس أمام بابه "يوجى" فى حالة تأمل. وهنا حدث "المللا" نفسه بأنه قد يتعلم شيئاً من هذه الشخصية التى استأثرت بانتباهه، وشرع يتجاذب أطراف الحديث معه، وبدأ بسؤاله عن يكون وماذا يعمل.

فقال الرجل:

- أنا "يوجى"، وأقضى وقتى فى محاولة بلوغ الانسجام مع كل الكائنات الحية.

فرد "نصر الدين":

- هذا أمر شيق، فلقد أنقذتنى سمكة ذات مرة من موت محقق.

وكان أن توجه "اليوجى" بالرجاء إلى "المللا" كى ينضم إليه، وأكد له أنه طوال حياته التى نذرنا للانسجام مع المخلوقات الحيوانية، لم يشعر مع أحد آخر بتقارب فكرى أكبر مما يشعر به الآن تجاه "نصر الدين".

وبينما كانا مستغرقين فى التأمل لبضعة أيام، طلب "اليوجى" من "نصر الدين" (=ججا) أن يحكى له بتفصيل أكبر تجربته الفذة مع السمكة، بعد أن تعرّف كل منهما على الآخر أكثر.

رد "نصر الدين":

- الآن وبعد أن توطّدت معرفتى بك، فإننى أشك فى أنك ستستفيد مما سأقوله لك.

وهنا أصر "اليوجى" على طلبه، فقال "الملا":

- حسناً. لقد أنقذت السمكة حياتى لأننى كنت أموت جوعاً فى ذلك الوقت وهى كفتنى مؤنثى لثلاثة أيام متتالية.

لعل التطفّل على قدرات ذهنية معينة، وهو ما يميّز ما يُسمى بالباطنية التجريبية أمرٌ لا يستطيع الصوفى أن يُقدم عليه. فالصوفية باعتبارها نتاجاً لتجريبٍ متسق خالٍ من التناقض طوال قرون عديدة مضت، تتعامل مع ظواهر لا تزال تُحير التجريبى:

بينما كان "نصر الدين" يبعثر ملء كفيه خبزاً فى كل اتجاه حول داره، سأله أحدهم:

- ماذا تفعل؟

- أبعد النمر عن دارى.

- ولكننا لم نر نموراً فى هذه الناحية.

- هذا ما قصدته فعلاً، وكان عملى ذاك فعلاً، أليس كذلك؟

وتحدّر حكاية من الحكايات العديدة التى وردت فى رواية "نون كيشنوت" للروائى الإسباني المشهور "سريانتس" (الفصل الرابع عشر) من الأخطار التى تنطوى عليها العقلانية الجامدة:

قال أحد النساك عقب دخوله إلى إحدى المقامى حيث كان "نصر الدين" جالساً مع أصدقائه:

- يستطيع مذهبي أن يجيب عن أى سؤال يراود خيال أى شخص كان، وبلا استثناء.
فرد "المللا":

- ومع ذلك فقبل لحظة واحدة تحداني أحد العلماء بسؤال لم أجد له عندي جواباً.
- أه، لو كنت حاضراً، إلى بهذا السؤال العويص، ولسوف تجد جوابه عندي.
وهنا قال "المللا":

- حسناً، السؤال هو: لماذا تحاول التسلل إلى داخل بيتي فى هدأة الليل؟
يرتبط إدراك الصوفى للجمال بقوة الاختراق الذى يمتد إلى ما هو أبعد من مدى
رؤية الأشكال المعتادة للفن.

ذات يوم اصطحب أحد التلاميذ "نصر الدين" لمشاهدة منظر جميل لبحيرة لأول
مرة فى حياته. وكان أن تعجب "نصر الدين" وقال:
- يا للبهجة! ولكن لو.. لو..

- لو ماذا يا "مللا"؟

- لو لم يغرقوها بالمياه على هذا النحو!

يتعين على الصوفى، كى يصل إلى الهدف الباطنى أن يستوعب أن الذهن لا
يشتغل على النحو الذى نظن أنه يشتغل وفقه. وعلاوة على ذلك فقد يُريك شخصان
أحدهما الآخر:

ذات يوم سأل "نصر الدين" زوجته أن تصنع كمية كبيرة من الحلوى، وأعطائها كل
ما تحتاج إليه. وكان أن أكل كل ما صنعت زوجته على وجه التقريب.

وفى عز الليل أيقظ "نصر الدين" زوجته:

- طرأت على ذهنى فكرة مهمة.

- ما هى؟

- أحضرى لى ما تبقى من الحلوى وسوف أخبرك بها.

وعندما جاءت له بياقى الحلوى عادت تسأله عن الفكرة المهمة التى طرأت على ذهنه.

أتى "نصر الدين" أول الأمر على الحلوى ثم قال:

- الفكرة كانت ألا أتوجه للنوم قبل الإجهاز على كل الحلوى التى صنعت فى ذلك اليوم.

يُمْكِنُ "نصر الدين" السالك/الطالب الصوفى من فهم أن الأفكار الشكلية السائدة فى الزمان والمكان ليست، بالضرورة، تلك التى تحوز أوسع رقعة من الحقيقة الصادقة. فالناس الذين يعتقدون، على سبيل المثال، أنهم كوفئوا عما قدموه فى الماضى ولسوف يكافئون عما يقدمونه فى المستقبل لا يُمكن أن يكونوا صوفيين. فمفهوم الزمن الصوفى هو علاقة متبادلة، واستمرار.

وتصور الحكاية الكلاسيكية عن الحمام التركى كاريكاتوريا بأسلوبٍ يمكِّننا من التقاط لحة من الفكرة:

زار "نصر الدين" حماماً تركياً. ونظراً لأنه كان يرتدى جلباباً مهلهلاً ومرقعاً، فلقد عامله خدم الحمام معاملة ملؤها الشهامة: أعطوه "قوطة" قديمة و"بروة" صابون. وعند مغادرته ناول الخدم، لذهولهم، قطعة من الذهب. وفى اليوم التالى مباشرة عاد "نصر الدين" إلى الحمام، ولكنه كان يرتدى هذه المرة، ثياباً فارمة، وكان أن حصل على أفضل خدمة ممكنة وأحسن رعاية يستطيعها خدم الحمام.

وعندما فرغ "نصر الدين" وهم بالرحيل نقد الخدم، هذه المرة، أصغر قطعة ممكنة من النحاس الأحمر. وقال:

- هذه نظير خدمتكم لى المرة السابقة أما القطعة الذهبية فنظير خدمتكم لى هذه المرة.

يؤدي ثقل التفكير-المنمط بالإضافة إلى المفاجأة الذهنية الواضحة، بالناس إلى محاولة الانخراط في سلك الباطنية بشروطهم هم الخاصة. ولعل من أول ما يتعلمه التلميذ هو أنه قد يحوز لمحة عما يحتاج إليه، وقد يتضح له أن بوسعه أن يحصل عليه عن طريق الدرس والعمل تحت إشراف معلم. ولكنه لا يستطيع أن يمضى إلى أبعد من ذلك في وضع شروطه. وإليك حكاية لـ "نصر الدين" تُستخدم في شرح هذه الحقيقة:

أحضرت سيدة ابنها الصغير إلى مدرسة "الملا". وقالت:

- أرجوك أن تخيفه قليلاً، لأنه خرج عن طوعى.

فما كان من "نصر الدين" إلا أن قلب مقلتيه نحوها وشرع ينفخ ويزفر ويدور حول نفسه ويقفز إلى أعلى ثم إلى أسفل ويضرب بقبضته على المائدة حتى سقطت السيدة مغشياً عليها من الرعب، ثم اندفع "نصر الدين" خارجاً من الحجرة.

وعندما عاد، كانت المرأة قد استردت وعيها وقالت له:

- لقد طلبت منك أن تخيف الصبي، دونى!

فرد "الملا":

- ليس عند الخطر خطاوطر. لقد أخفت حتى نفسى، كما رأيت، فعندما يهدد الخطر، فإنه يهدد الجميع دون تمييز وبدرجة متساوية.

وعلى نفس المنوال لا يستطيع المعلم الصوفى أن يعطى تلميذه كمية محدودة من الصوفية. فالصوفية هي الكل، وتحمل في طياتها إيماءات على الاكتمال، وليس أجزاء من الوعى الذى قد يستخدمه غير المستنير فى عملياته الخاصة وقد يتطلب "التركيز".

يوجه "نصر الدين" كثيراً من التهكم إلى المستهترين، الذين يأملون أن يتعلموا وأن "يهبشوا" بعض الأسرار العميقة للحياة، دون أن يدفعوا لذلك ثمناً.

أشرقت إحدى السفن على الغرق، ونزل الركاب على ركبهم يتضرعون ويندمون، ويقطعون على أنفسهم العهود أن يكفروا عما قدمت أيديهم لو نجوا بجلدهم. ولم يكن هناك سوى "نصر الدين" الذى ظل واقفاً لا يحرك ساكناً.

وعلى حين غرة، ووسط الذعر الذى استبد بالجميع قفز "نصر الدين" عاليًا وصاح:
- اثبتوا فى أماكنكم الآن، يا أصدقاء! لا تغيروا أوضاعكم، لا تكونوا سفهاء.
أظن أننى أرى البر.

يطرق "نصر الدين" على الفكرة الأساسية: لا يمكن للتجربة الباطنية والإشراق أن
يأتيا خلال إعادة ترتيب الأفكار المألوفة، ولكن خلال الاعتراف بمحدودية التفكير العادى
الذى لا يخدم سوى الأغراض الدنيوية. وإذا أقدم على ذلك، فهو يتجاوز كل الأشكال
المعروفة من التعليم.

ذات يوم دخل إلى مقهى وأعلن:

- القمر أشد نفعًا من الشمس.

فسأله أحدهم:

- ولكن لماذا؟

فرد عليه:

- لأن حاجتنا إلى الضوء فى ظلام الليل أشد!

لا يتأتى قهر "النفس الأمارة" - وهو ما يُعد أحد الأهداف التى يهدف إلى
تحقيقها الصوفى فى صراعه الطويل - بمجرد لجم المرء لشهواته. ولكن ذلك يتحقق
خلال ترويض الوعى الجامع الذى يعتقد أن بوسعه أن يأخذ ما يريد من أى شىء،
بما فى ذلك "الباطنية" ويطوعها لاستعماله. والميل نحو استخدام المواد التى تتوفر من
أى مصدر كان للفائدة الشخصية مفهوم فى عالم ناقص الاكتمال للحياة العادية،
ولكننا لا نستطيع أن نحمله بعيداً إلى عالم أكبر من التحقق الحقيقى.

فى حكاية الطائر السارق، يعود "نصر الدين" إلى بيته حاملاً قطعة "كبدة" ووصفة
لعمل فطيرة الكبدة، وفجأة ينقض طائر جارح لعله حداة، من أجواز الفضاء كي
يخطف "الكبدة" من يده. وخلال تحليقه عاليًا صاح "نصر الدين" خلفه:

- أيها الطائر الأحق، ربما تكون قد سعدت بخطفك "الكبدة"، ولكن ماذا ستصنع بها دون الوصفة التي في جيبى؟

من وجهة نظر الطائر، "الكبدة" بطبيعة الحال كافية لتلبية احتياجاته. وقد تكون النتيجة طائراً شبعاناً، ولكنه لا يأخذ إلا ما يظن أنه بحاجة إليه، وليس ما يُمكن أن يحتاج إليه.

ولما كان الصوفى لا يقابل بالفهم من جانب الآخرين، فإنهم سوف يسعون جاهدين في سبيل جعله يمثل لتصورهم عما يكون عليه الصواب، وفي حكاية أخرى لـ "نصر الدين" عن الطيور (و قد ظهرت هي الأخرى في تحفة "جلال الدين الرومى" الشعرية المعروفة باسم "المتنوى"): يعثر "المللا" على صقر الملك جاثماً على عتبة شبابه فيقبض عليه. ولم يكن "نصر الدين" قد رأى في حياته مثل هذه "الحمامة" الغريبة من قبل؛ فسوى له منقاره الأرستقراطي المعقوف، وشدّب له مخالبه قبل أن يُطلق سراحه، وهو يقول: الآن أصبحت أكثر شبهاً بالطيور. ولعل أحدهم أهمل أمرك.

قد يكون للتقسيم المصطنع في الحياة العامة بين الفكر والعمل، ضرورة في التعاملات البشرية العادية، إلا أن الصوفية لا تعرف له مكاناً في نسقها. ويرسخ "نصر الدين" هذه الفكرة في الأذهان كضرورة لفهم الحياة ككل. "السكر الذى يذوب فى اللبن يتخلل كل اللبن فى الكوب".

كان "نصر الدين" [تجحا] يسير مع أحد أصدقائه فى طريقٍ مترب عندما استبد بهما العطش. فدخلا إحدى "القهاوى" ولكنهما لم يجدا معها إلا ما يكفى لشراء كوبٍ من اللبن وحسب. وقال الصديق لـ "نصر الدين":

- اشرب نصيبك، وهو نصف الكوب أولاً، فإن معنى قطعة من السكر سوف أضيفها إلى نصيبى.

فقال "المللا":

- ضعه الآن يا صديق حتى نتقاسمه سوياً.

- لا، القطعة التي معى لا تكفى لتحلية كل الكوب.

وهنا توجه "نصر الدين" إلى المطبخ وعاد بملاحظة وقال:

- خير سار يا صديق، سوف أتناول نصيبى مملحاً، وهنا ملح يكفى كل الكوب.

مع أننا تعودنا فى العالم العملى، والمصطنع فى نفس الوقت، أن نفترض باستمرار "أن الأشياء الأولى تأتى أولاً" ولا بد من التدرج من "الألف" إلى "الياء" فى كل شىء، فإن هذا الافتراض لا يصلح فى عالم ميتافيزيقى مختلف التوجه. ولسوف يتعلم السالك/الطالب الصوفى، فى نفس الوقت أشياء مختلفة كل منها على مستواه الخاص من الإدراك والاحتمال. وهذا هو فرق آخر بين الصوفية وسواها من الأنساق التي تستند إلى الافتراض بأن التلميذ يتعين عليه أن يتعلم شيئاً واحداً فى الوقت الواحد.

ويعلق أحد المعلمين الدراويش على هذه العلاقة المتعددة الجوانب لـ "نصر الدين" بـ "السالك/الطالب". والحكاية التي يرويها أشبه بالخوخة، فهي تملك جمالها وقائدها الغذائية وأعماقها الخفية: النواة.

قد يضحك شخص تحرك عواطفه المظاهر البرانية، للنكته، أو يتوقف أمام الجمال. ولكن هذا لا يتأتى إلا كما لو أن شخصاً ما قد منحك هذه الخوخة. فكل ما يستوعبه المرء منها هو الشكل واللون وربما الرائحة الزكية والملمس.

- تستطيع أن تأكل الخوخة وأن تنوق بهجة أكبر: تفهم أعماقها. والخوخة تسهم فى تغذيتك، وتصبح بالتالى جزءاً منك. وتستطيع أن تقذف بالنواة بعيداً، أو تكسرها كى تجد بداخلها لباً لذيذ الطعم. وهذا هو العمق الخفى. فالخوخة تملك لونها وحجمها وشكلها وعمقها وطعمها ووظيفتها. كما تستطيع أن تجمع نويات الخوخ وتشتعل بها ناراً. وحتى لو لم تكن للوقود فائدة أخرى، فإن الجزء المأكول كان قد أصبح جزءاً منك.

وحالما يحوز السالك/الطالب درجة معينة من الاستبصار فى مجريات الوجود الحقيقية، فإنه يتوقف عن طرح الأسئلة التي بدت يوماً ما متصلة بصفة ضرورية بمجمل الصورة. أضف إلى ذلك، أنه يرى أن الوضع يمكن أن يتغير خلال الأحداث التي تبو على السطح كأنها منقطعة الصلة بالامر. وتوضّع حكاية البطانية ذلك:

استيقظ "نصر الدين" هو وزوجته ذات ليلة فسمعا رجلين يتعاركان تحت شباكهما. وكان أن أرسلت زوجها إلى الخارج كي يستطلع الأمر. فما كان منه إلا أن لف بطانيته حول كتفيه ونزل من الدور الثاني. وفي اللحظة التي اقترب فيها من الرجلين، خطف أحدهما البطانية اليتيمة التي يملكها "المللا"، وهرب الرجلان معاً.

وعندما عاد إلى حجرة النوم سأله زوجته:

- ماذا كان موضوع العراك يا عزيزي "المللا"؟

- يبدو أنهما كانا يتعاركان حول بطانيتي، فبمجرد أن وضعا أيديهما عليها أطلقا سيقانهما للريح.

توجه أحد الجيران إلى "المللا" كي يستعير منه حماره. فقال له:

- الحمار ليس موجوداً في البيت فلقد استعاره أحدهم.

وفي هذه اللحظة أرسل الحمار نهيقه عالياً، في مكان ما داخل الحظيرة. فقال

الجار:

- ولكنني أسمع نهيقه في حظيرتك.

فما كان من "نصر الدين" إلا أن رد:

- هل تكذبني وتصدّق الحمار؟

تمكّن تجربة تحمل مثل هذه الأبعاد الصوفية من تحاشي الأنانية واللجوء إلى الميكانيكية العقلية: أي ذلك النوع من التفكير الذي يفرض الحبس على جزء من الذهن. وخلال قيام "المللا" بأداء دور شخص نموذجي للحظة واحدة، فإنه يقرب هذه النقطة إلى أذهاننا:

جاء فلاح خشن إلى "المللا" وقال له:

- ثورك نطح بقرتي، فهل يحق لي أن أطالبك بتعويض عن ذلك؟

فرد عليه "المللا" من فوره:

- لا، فالثور بهيم والبهائم ليست مسئولة عن تصرفاتها.

إلا أن القروى الماكر رد:

- أسف لقد أخطأت القول، فما جرى هو العكس، وكنت أقصد أن أقول إن بقرتك

هى التى نطحها ثورى، ولكن الوضع لا يزال كما هو عليه.

وهنا قال "نصر الدين":

- أه، دعنى أنظر فى مراجعى القانونية كى أرى ما إذا كانت هناك سابقة فى

هذا الصدد.

نظراً لأن مجمل الفكر البشرى الذهنى يُعبّر عنه بعبارات التعليل البرانى، فإن "نصر الدين" يعود المرة تلو الأخرى، بصفته معلماً صوفياً إلى تعرية الزيف والتقييم العادى. والمحاولات الرامية إلى "تترجيم" التجربة الباطنية نفسها سواء بالقول أو بالكتابة لم تصادف نجاحاً؛ وذلك لأن "الذين يعرفونها لا يحتاجون إليها، وأولئك الذين يجهلونهم لا يتوصلوا إلى معرفتها دون قنطرة عبور". ويستخدم المعلمون حكايتين على جانب ما من الأهمية فى غالب الأحيان بالاقتران مع التعاليم الصوفية فى سبيل تحضير الذهن لاستقبال تجارب تقع خارج نطاق الأنماط المعتادة من التفكير.

فى الحكاية الأولى يزور أحد المرشحين للتلمذ "المللا". ويصل صاحبنا، بعد كثير من المعاناة إلى الكوخ الذى يجلس فيه "المللا" على جانب الجبل. ولما كان القادم الجديد يدرك جيداً أن كل حركة واحدة تصدر عن الصوفى الذى بلغ مرحلة الإشراق تنطوى على معناها، فلقد سأل "المللا" عن السبب الذى يجعله ينفخ فى يديه فرد عليه: "كى أدفى نفسى فى هذا الجو القارس بطبيعة الحال".

وبعد ذلك بوقت قصير صب "نصر الدين" طاستين من الشربة، وأخذ ينفخ فى

طاسته، فسأله التلميذ:

- ولماذا تنفخ الآن يا سيدى؟

فقال المعلم:

- كى أبردها بطبيعة الحال.

وعند هذه النقطة ترك التلميذ "نصر الدين"، فلم يعد قادراً على وضع ثقته فى شخص يلجأ إلى نفس العمل كى يصل إلى نتيجتين مختلفتين: التدفئة والتبريد.

لا يجوز لنا أن نفحص شيئاً ما باستخدامه هو ذاته: الذهن بواسطة الذهن، والخلق كما يبدو كياناً مخلوقاً، ولكنه غير متطور. وقد يصلح، مع ذلك، تنظير يعتمد على مثل هذه الوسائل الذاتية فى المدى القصير، أو فى أغراض معينة. ومع ذلك فبالنسبة إلى الصوفى مثل هذه النظريات لا تمثل الحقيقة. ولكنه فى الوقت الذى يعجز فيه، كما هو واضح بما لا مزيد عليه، عن توفير بديل آخر خلال الكلمات وحدها، فى طوعه أن يكبر على نحو كاريكاتورى العملية حتى يكشف أعماقها. ومتى فعل ذلك يكون الباب قد أصبح مفتوحاً أمام البحث عن نسق بديل من تقييم تلازم الظواهر، الواحدة مع الأخرى.

يقول "نصر الدين" لزوجته:

- أنا أزداد حيرة كل يوم أمام الطريقة الفعالة التى جرى بها تنظيم هذا العالم لمصلحة الإنسان بصفة عامة.

- ماذا تعنى على وجه التحديد؟

- خذى الجمال على سبيل المثال، ما هو فى رأيك السبب فى أنها غير مزودة بأجنحة؟

- ليس عندى أى فكرة؟

- حسناً إذن تخيلى، لو كان للجمال أجنحة، لكانت قد طارت وحطت على أسطح المنازل وقضت على ما تتمتع به من سلام الآن بالمخطر فوقنا وإلقاء بعرها فوق رؤوسنا.

ويتركز دور المعلم الصوفى فى حكاية "نصر الدين" المشهورة حول الموعدة. فهى تكشف (ضمن ما تكشف من أشياء أخرى مثل كل حكايات "المللا") أن المرء لا يستطيع أن يعلم أبداً الجهلاء-الجهلاء أى الذين لا يفقهون شيئاً بالمرّة. وعلاوة على ذلك فالذين يعرفون لا يحتاجون إلى التعليم. وفى نهاية المطاف إذا كان هناك بعض الأشخاص المستنيرين فى مجتمع ما، فلا توجد حاجة عند هذا المجتمع إلى معلّم جديد.

دعا أحدهم "نصر الدين" لإلقاء خطبة فى سكان إحدى القرى القريبة. فصعد إلى المنبر وقال:

- أيها الناس هل تعرفون ما الذى سأقوله لكم؟

فصاح بعض المشاغبين، فى مسعاهم إلى تسليّة أنفسهم:

- لا!

فقال "المللا" باعتزاز:

- فى هذه الحالة، سوف أمتنع عن محاولة تعليم أمثالكم من الجهلة.

وفى الأسبوع التالى، ويعد أن حصل كبار القوم على وعد من المشاغبين بأنهم لن يكرروا ملاحظاتهم، غلبوا "نصر الدين" على نفسه وأقنعوه بأن يخطب فيهم.

ومرة أخرى بدأ:

- أيها الناس هل تعرفون ما الذى سأقوله لكم؟

وكان أن همهم بعضهم، وهم غير واثقين بكيفية الرد الصحيح، لأنه كان يحدق فيهم بشراسة ظاهرة:

- نعم.

فما كان من "نصر الدين" إلا أن رد بغضب زائد:

- فى هذه الحالة لا أرى ما يدعونى إلى قول المزيد لكم.

وغادر المطرح.

وفى المرة الثالثة وعندما توجه إليه وفد مخصوص مرة أخرى كى يتوسل إليه أن يبذل محاولة أخرى، صعد إلى المنبر وخاطب الناس المجتمعين على هذا النحو:

- أيها الناس! هل تعرفون ما سوف أقوله لكم؟

ولما بدا أنه يصر على تلقى جواب عن سؤاله، فلقد صاح القرويون:

- بعضنا يعرف وبعضنا الآخر لا يعرف.

فقال لهم "نصر الدين" وهو ينسحب:

- فليقل الذين يعرفون للذين لا يعرفون!

فى الصوفية لا يستطيع المرء أن يبدأ "العمل" من نقطة محددة سلفاً، إذ يتعين أن يتمكن المعلم من توجيه كل مرشح للسير فى طريق الإشراق بالأسلوب الذى يتناسب معه. اقترب شاب ذات مرة من "نصر الدين" وسأله عن الوقت الذى يحتاجه كى يصبح صوفياً.

فما كان منه إلا أن أخذ الشاب إلى القرية وقال:

- قبل أن أرد على سؤالك، أريد منك أن تأتى معى فى زيارة قطب من أقطاب الموسيقى كى نأخذ رأيه فى تعلم العزف على العود.

وأمام بيت الموسيقى سأل "نصر الدين" عن الأجرة المطلوبة.

- ثلاث قطع من الفضة للشهر الأول. وبعد ذلك قطعة واحدة من الفضة عن كل شهر.

فصاح "الملا":

- رائع! سوف أعود بعد الشهر الأول!

لا تعد الحاسة السادسة، التى يكتسبها الصوفيون، ويفترض المنظرون أنها حاسة البصيرة المتكاملة، لكل المعرفة شبه المقدسة من هذا النوع، فعلى غرار كل الحواس

الأخرى لا تستطيع هذه الحاسة أن تتجاوز حدودها. وليس من وظيفتها أن تجعل الإنسان المتكامل كامل-الحكمة، بل تمكّنه من الارتفاع إلى مستوى إدراك أكبر وحياة أشمل. فلا يعانى بعد ذلك من هواجس الشك والنقص، تلك الهواجس التى يالفاها العاديون من الناس. ويمكننا أن نحمل حكاية الأولاد والشجرة لتوصيل هذا المعنى:

أراد عدد من الأولاد أن يخطفوا خف (حمداس) "نصر الدين".

وبينما رأوه قادمًا من بعيد عبر الطريق تحلقوا حوله وقالوا له:

- يا "ملا" لا أحد يستطيع تسلق هذه الشجرة!

فرد عليهم:

- ولم لا يستطيعها أحد؟! سوف أريك كيف يحدث ذلك وعندئذٍ سوف يكون فى وسع أى منكم أن يتسلقها.

وقبل أن يترك خفه تحت الشجرة تمهيداً للصعود، حذره هاتف، فما كان منه إلا أن دس الخف أو المداس فى حزامه قبل الصعود.

أسقط فى أيدي الأولاد. وما كان من أحدهم إلا أن صاح فيه:

- لماذا تأخذ خفك معك فوق الشجرة؟

فرد "الملا":

- طالما أن هذه الشجرة لم يصعدها أحد من قبل، فمن يديرنى ألا يوجد طريق أعلاها!

وهكذا فعندما يستخدم الصوفى حذسه، فليس فى طوعه أن يفسر تصرفاته بشكل مقبول، على الأقل ظاهرياً.

تُعطى أيضاً الحاسة السادسة صاحب "البركة" الوسيلة التى تمكنه فى الظاهر، من تخليق أحداث معينة. وتأتى هذه القدرة إلى الصوفى عن طريق آخر بخلاف اللجوء إلى التعليل الشكلى:

قال "المللا" ذات مرة لرجل تعرض لحادث سرقة:

- ربنا يعوض!

فرد الرجل:

- لست أرى كيف يُمكن ذلك؟

فما كان من "المللا" [حجحا] إلا أن أخذه إلى جامع قريب وطلب منه أن ينتظر في أحد الأركان. وعندئذ شرع "المللا" في البكاء والولولة داعياً "الذات العلية" أن تعيد إلى الرجل العشرين قطعة من الفضة التي سُرقت منه. وأخذ يعلو بالجلبة التي أحدثها حتى جمع الحاضرون من بعضهم البعض هذا المبلغ وسلّموه له.

وهنا قال "المللا":

- قد لا نفهم الطريقة التي يسير وفقها هذا العالم، ولكن ربما ندرك ما الذي يُمكن أن يحدث في بيت الله!

تُعد المشاركة في عمل الواقع، أمراً مختلفاً غاية الاختلاف عن التمديدات الذهنية للحقيقة المرصودة. وتديلاً على صحة هذا القول، أخذ "نصر الدين" أشد الثيران بطناً للمشاركة بها في سباق للخيل، يقبل كل المتسابقين من أى نوع.

ضحك الجميع، فمن المعروف على نطاق واسع أن أى ثور لا يستطيع أن يجرى بأى سرعة كانت.

ولكن "نصر الدين" قال:

- هذا كلام فارغ! فلسوف يجرى ثورى بسرعة كبيرة حقاً، طالما سنحت له الفرصة لذلك. ما بالكم! لقد فاتكم أن تروا كيف كان يجرى عندما كان عجلاً صغيراً. والآن، مع أنه يفتقر إلى كل خبرة، ولم تسنح له فرصة للجرى، وما هو قد أصبح يافعاً، فلماذا لا يجرى حتى أسرع؟

تقاوم هذه الحكاية إلى جانب أشياء أخرى الاعتقاد بأن مجرد أن يكبر الشيء - أو الشخص - يكون بالضرورة أفضل من الأصغر. أما الصوفية، بصفتها نشاطاً واعيًّا وحيًّا، فليست مرتبطة بالتقاليد الماضية أو الضيقة الأفق. فكل صوفى يعيش بيننا اليوم يمثل كل صوفى عاش فى الماضى، أو حتى الذى سوف يعيش فى المستقبل، فهذا وذاك يحوز نفس الكمية من "البركة"، والتقاليد الخالدة لا تزيد شاعريتها إذ إنها تظل ثابتة على ما هى عليه.

ويشير بعدُ أعمق لهذه الحكاية إلى أن (العجل) قد يتطور إلى كيانٍ آخر يحمل وظيفة ظاهرة الاختلاف (العجل البقرى) عما كان المرء ليفترض له. وعقارب الساعة لا يُمكن أن تعود إلى الوراء. وأولئك الذين يعتمدون على نظرية تأملية لا يستطيعون الاعتماد على الصوفية.

وينتج عن افتقار النوع البشرى إلى ملكة الحدس بصفة عامة وضعاً يكاد يكون ميئوساً منه، وكثير من حكايات "نصر الدين" [=جحا] تؤكد هذا المعنى.

يلعب "نصر الدين" دور الدرويش العادى فى حكاية "شوال" الأرز. ذات يوم وقع خلاف بينه وبين رئيس دير كان يقيم فيه. وبعد ذلك بوقت قصير، اختفى "شوال" من الأرز. فما كان من هذا الرئيس إلا أن أمر الجميع بالاصطفاف فى الفناء. ثم قال إن الذى سرق "شوال" الأرز لا تزال بعض حبات الأرز عالقة فى لحيته.

وهنا طرأ على ذهن اللص سارق الأرز أن هذه حيلة قديمة حتى يحمله على تحسس لحيته، فوقف لا يحرك ساكناً.

أما "نصر الدين" فلقد جال بخاطره أن رئيس الدير مصممٌ على الانتقام منه، ولا بد أن يكون قد غرس بعض الأرز فى لحيته. وحاول بالتالى أن ينفذها بطريقة مستترة قدر ما يستطيع.

وبينما كان "المللا" يُمسِّطُ لحيته بأصابعه، تبين له أن الجميع ينظرون إليه. فقال:

- كنت أعرف أن قدمى سوف تقع فى فخه إن عاجلاً وإن آجلاً.

ما يأخذه الناس أحياناً كـ "تخمينات صائبة" ليست فى الغالب الأعم سوى وساوس وخيالات.

لا تُعد روح الشك فى الأمور الميتافيزيقية مقصورة بأى حالٍ من الأحوال على الغرب. ففي الشرق أيضاً يعرف الناس الشعور بأن تشرب المبادئ التى تدعو إليها المدرسة الباطنية سوف يحرمهم من استقلالهم الذاتى، وإن لم تفعل فلسوف تُؤدى بهم إلى فقدان شىء أو آخر. أمثال هؤلاء الناس يُقابلون، بصفة عامة، بالتجاهل من جانب الصوفيين، وذلك لأنهم لم يصلوا بعد إلى المرحلة التى يتحققون عندها من أنهم أسرى بالفعل لطغيانٍ أسوأ بما لا يُقاس (موطغيان "الوعد القديم") من أى شىء قد يُدبر لهم فى إطار المدرسة الصوفية. وهناك نكتة بليغة لـ "نصر الدين"، تشير إلى الأمر بوضوح:

همست زوجة "المللا" ذات ليلة فى أذنه: أسمع لصا فى الدور الأول.

فرد "نصر الدين":

- ولا كلمة! فليس عندنا ما يسرقه أحد. وقد يصادفنا الحظ ويترك لنا شيئاً قبل أن يرحل.

فلقد دأب "نصر الدين" على أن يترك شيئاً وراءه عندما يسطو على منازل الفقراء ويجدها خالية، لو أن قاطنيتها تحققوا جيداً من الأمر.

ففى الصوفية، تكتسب الوسائل العملية فى التعليم أهميتها الرئيسية، وهذا راجعٌ من جانب إلى أن الصوفية مهمة نشطة، ومن جانبٍ آخر إلى أن الناس، مع أنهم يعترفون بالحقائق اعترافاً شفوياً أى من طرف لسانهم [=برو عتب] عندما تُلقى على أسماعهم، فإن جوهر الحقيقة لا يشق طريقه فى المعتاد أبعد من ملكتهم التى تفتقر إلى الترابط أو الاتساق.

بينما كان "نصر الدين" يرسم سطح بيته ذات يوم ناداه شخص ما طالباً منه أن ينزل إليه فى عرض الشارع. فما كان من "نصر الدين" إلا أن استجاب وسأله عما يريد. فقال:

- بعض النقود.

- لماذا لم تقل لى ذلك وأنا على السطح؟

- إننى أخجل أن أشحذ (أشحت).

- اصعد معى إلى السطح.

وعندما بلغا السطح انخرط "نصر الدين" من فوره فى تركيب البلاط مرة أخرى.
كج الرجل فى يده، فما كان من "نصر الدين" إلا أن قال، دون أن يرفع عينيه إليه:

- ليس عندى نقود أسلفها لك.

- كان بوسعك أن تقول لى ذلك دون أن تجعلى أصدع معك إلى هنا.

- إذن، كيف كنت ستعوضنى عن إنزالك لى من على السطح إلى الشارع؟

كثيرة كثرة فائقة هى الأشياء التى تتضح للصوفى فى نفس اللحظة، مما لا يستطيع الشخص المتوسط أن يصل إلى إدراكها. وهناك "الليجوريا" [=قصة رمزية] يستخدمها الكثيرون فى شرح بعض الأعمال المحيرة التى تصدر عن المتأهلين من الصوفيين، وهى الأعمال التى تعتمد على القوى الفوق-حسية. وهذه الأعمال بالنسبة إلى الصوفى ليست أكثر إعجازاً من أى أعمال تعتمد على الحواس العادية بالنسبة إلى العوام. أما كيف تعمل على وجه التحديد فليس فى وسعنا أن نصفه، ولكننا نستطيع أن نسوق قياساً متناظراً إلى هذا الحد أو ذاك:

قال "المللا" عندما أتهمه أحدهم بأنه ينعس فى قاعة إحدى المحاكم:

- البشرية غارقة فى النوم. على أن نوم الحكيم يمنحه القوة أما يقظة الشخص العادى فليست مفيدة على وجه التقريب لأحد.

انزعج الملك.

فى اليوم التالى، وبعد وجبة دسمة، استسلم "نصر الدين" للنوم، وطلب الملك حمله إلى الحجرة المجاورة، وقبيل رفع الستار عن البلاط، كان "نصر الدين" لا يزال يغط فى النوم، فحملوه مرة أخرى إلى قاعة العرش، وقال الملك:

- لقد غلبك النوم مرة أخرى.

- كنت مستيقظاً إلى الحد الذى أحتاج إليه.

- عال، قل لى إذن ماذا حدث خلال الفترة التى كنت فيها خارج القاعة.

فما كان من "نصر الدين" إلا أن أعاد، لدهشة الجميع، الحكاية الطويلة والمشبكة [من فعلين هما: شبك+ربك] التى ألقاها الملك على المسامع.

- كيف نجحت فى ذلك يا "نصر الدين"؟

- الأمر غاية فى البساطة. استطعت أن أخمن من ملامح الملك أنه ينوى حكي تلك الحكاية القديمة مرة أخرى. وهذا هو السبب فى أننى نمت طوال مدة الحكى.

يظهر "نصر الدين" وزوجته فى الحكاية التالية كشخصين عاديين من غمار الناس، مجرد رجل وامرأة، ومع ذلك فهما يختلفان فى فهم كل منهما الآخر. وذلك راجع إلى أن التواصل بين البشر العاديين يسير بصورة خاطئة ويفتقر إلى النزاهة. أما التواصل بين الصوفيين فيجرى بطريقة مختلفة. وعلاوة على ذلك فلعل من الميئوس منه أن نحاول اعتماد التواصل العادى بما ينطوى عليه من فجاجة وافتقار إلى الأمانة فى الأغراض الباطنية. وفى أقل القليل نجد أن الصوفيين يلجأون إلى مختلف وسائل التواصل فى سبيل إنتاج أنساقٍ إشارية مختلفة، عما هو سائد، غاية الاختلاف.

كانت زوجة "نصر الدين" غاضبة منه، ولذلك أحضرت إليه طبق الشورية وهى تكاد تقترب من درجة الغليان، ولم تلفت انتباهه إلى احتمال أن تلتسه.

ولكنها كانت جائعة هى الأخرى. وسرعان ما رفعت طبقها الملىء بالشورية كى تجرع جرعة كبيرة منه، وهو الأمر الذى ملأ عينيهما بدموع الألم، لكنها كتمت ألمها على أمل أن تلتسع الشورية "الملا"، هو الآخر.

إلا أن "نصر الدين" سأل:

- ماذا بك يا عزيزتى؟

ردت:

- لقد تذكرت والدتى المسكينة فلقد كانت "تموت" فى هذه الشورى عندما كانت لا تزال على قيد الحياة.

شفط "نصر الدين" ملء فمه من طبق الشورى اللاسعة الذى أمامه فتحدرت الدموع على خديه.

- هل تبكى يا "مللا"؟

- نعم أبكى والدتك المسكينة التى تركت شخصاً مثلك بين الأحياء.

إذا نظرنا إلى الأمر من وجهة نظر الواقع، وهى نفس وجهة النظر الصوفية، فإن أنساقاً ميتافيزيقية أخرى تحتوى على العديد من المثالب بعضها يستحق التأمل. ولكن ما يتعين على الباطنى أن يقوله عن تجاربه، عندما ترتدى ثوب الكلمات، يحمل تشويهاً لا جدوى من ورائه بالتقريب بالنسبة للحقيقة المجردة. وبالإضافة إلى ذلك ففى طوع هذا التشويه أن يعود آخرون لتكراره بصورة مبررة على نحو يكفى كى يبدو عميقاً، لكنه لا ينطوى فى حد ذاته على أى قيمة إشراقية أو تنويرية. فالصوفية أو الباطنية فى نظر الصوفى ليست مجرد الترحال إلى أى مكان لكسب بعض التنوير أو الاستنارة ثم محاولة التعبير عن جانبٍ أو أكثر منها. لكن الصوفية مهمة تصاحب كينونة المرء ذاتها وتهدف إلى إنتاج أو تخليق رابطة بين البشرية جمعاء بالإضافة إلى بعدٍ آخر للفهم. كل ذلك - إلى جانب أهداف أخرى عديدة - يهدف إليها "المللا" بصورة متزامنة، الواخدة مع الأخرى فى الحكاية التالية:

عاد "المللا" إلى قريته من العاصمة الإمبراطورية فتجمع حواله القرويون كى يُنصتوا إلى ما سيلقى على أسماعهم من مغامراتٍ خاضها هناك.

قال "نصر الدين":

- الآن كل ما أريد قوله، أن الملك تحدث معي.

طلعت شهقة اندهاش من الحاضرين. فها هو واحد منهم وقد خاطبه الملك شخصياً في حقيقة الأمر. وكانت هذه "لقمة" سائغة تكفى كي يلوكها القرويون. فتفرقوا كي ينشروا الأخبار الرائعة في كل مكان.

لكن الأقل صقلاً منهم تلكوا كي يسألوا "المللا" عما قاله له الملك بالضبط:

- ما قاله الملك، وكان واضحاً تماماً، بحيث يستطيع أن يسمعه الجميع، وخلوا

بالكم، هو: تتع بعيداً عن طريقى!

وكان الساذج أكثر من راضٍ. وانتشر صدره بالسرور. ألم يسمع الملك، بصرف النظر عن أى شيء آخر، يلقى بكلماته إليه، وألم تقع عيناه على الرجل الذى خاطبه جلالة الملك شخصياً؟

تتردد هذه الحكاية على نطاق واسع ضمن حكايات "نصر الدين" (جحا) ومغزاها الواضح موجه ضد طالبي الشهرة. إلا أن المعنى الصوفى على جانب ملحوظ من الأهمية في تحضير ذهن الدرويش لخوض تجارب أعمق بدلاً من تجارب سطحية من نوع هذه التجربة.

ولعله أكثر من شيق أن نلاحظ تأثير حكايات "نصر الدين" على الناس بشكل عام. إذ نجد أن أولئك الذين يفضلون مشاعر الحياة العادية يتعلقون بمعناها الظاهر ويصرون على استقبالها بصفتها نكتاً. وهؤلاء يضمون أولئك الذين يكسسون ويقرأون الكتب الصغيرة التي تضم فكاهات أشد وضوحاً، ويفصحون عن ضجر ملحوظ عندما تلقى على أسماعهم القصص الميتافيزيقية أو "المقلقة".

ويرد "نصر الدين" على مثل هؤلاء الناس في إحدى حكاياته المضحكة:

- يقولون إن نكتك تتطوى على معان خفية يا "مللا"، فهل هذا صحيح؟

- لا ليس صحيحاً.

- ولم لا؟

- لأننى لم أقل الصدق فى حياتى، ولا حتى مرة.

قد يقول المرء العادى، بشعورٍ بالعمق، إن كل الفكاهات جادة فى حقيقة الأمر، وإن كل نكتة تحمل فى طياتها رسالة على المستوى الفلسفى. ولكن نسق الرسائل هذا ليس نسق "نصر الدين". وقد يشير الكاتب الفكاهى اللفظ، فيما يُفترض، من نوع الفيلسوف اليونانى إلى تناقضات فى أفكارنا وتصرفاتنا. ولكن حتى هذا ليس هو الدور الذى يتكفل به "نصر الدين"، وذلك لأن الأثر الشامل لأعمال "نصر الدين" أعمق. ولما كانت جميع حكايات "المللا" تحوز علاقة تستند إلى الترابط الواحدة مع الأخرى، إلى جانب ارتدائها شكلاً من أشكال الحقيقة التى ترد فى التعاليم الصوفية، فالدورة تُعد جزءاً من السياق الخاص بتطور الوعى الذى تنبت كل صلة له بالتفتت التى تصدر عن الفكاهى العادى أو التهكمات المتقطعة للمفكر الشكلى.

فعندما نقرأ إحدى حكايات "نصر الدين" ونستوعبها، فإن شيئاً ما يحدث. والوعى بما يحدث وباستمراره هما الأهم بالنسبة إلى الصوفية.

ورداً على السؤال الذى يقول: ترى ما هو المنهج الذى ينقص الصوفية؟ يقول "خوجه أنيس" Khoja Anis: "دون الاستمرار لا وجود للصوفية، ودون الكينونة والصيرورة لا وجود للصوفية، ودون علاقة متبادلة لا وجود للصوفية".

هذا النوع من الصدق يجرى نقله إلى حد ما عن طريق الكلمات. ولكن الأفضل من ذلك أن تُنقل جزئياً عن طريق العمل المشترك للكلمات وردود فعل المستمع فى وقت واحد. غير أن التجربة الصوفية تجرى عن طريق آلية تبدأ عملها فى النقطة التى ترحل عندها الكلمات: نقطة العمل، "الشغل مع" قطب من الأقطاب.

ولم يغفل "نصر الدين" عن تصوير هذا الأمر فى حكايته "الصينية" المشهورة. وكان قد توجه إلى الصين حيث اجتمعت حوله دائرة من التلاميذ، الذين شرع فى

تحضيرهم للإشراق أو الاستنارة، وكان كل من يستشعر الإشراق والاستنارة يكف من فوره عن حضور دروسه التي يُلقيها.

وكان أن رحلت زمرة من أتباعه الأقل نضجاً من الراغبين في مزيد من الإشراق، معه من "فارس" إلى الصين لمواصلة دراستهم على يديه.

وبعد أن فرغ من درسه الأول استقبل تلاميذه القدامى. وكان أن سألهم أحدهم:

- لماذا يا "مللا" تلقى دروسك عن كلمات سرية نستطيع نحن (خلافًا للصينيين) أن نفهمها، مثل "نامي-دنام" namidanam وهي تشاء ألومنسست hichmalumnist، والعباراتان تعنيان "أنا لا أعرف" و"لا أحد يعرف" على التوالي.

وهنا سأل "المللا":

- وماذا تريدني أن أفعل خلاف ذلك؟ أصرف الأمر عن ذهني؟

يستخدم الصوفيون مصطلحات فنية للتعبير عن معادل تقريبي للأسرار التي تعتبر تجارب يتعذر نقلها في كلمات منطوقة. وإلى أن يصبح "السالك" مستعداً لـ "قنص" التجربة، فإنه يكون محصناً ضد ارتكاب ذلك الخطأ الذي يتمثل في محاولة فحصها ذهنياً عن طريق نفس تلك التكنيكات - الآليات. فالصوفية باعتبار أنها جاءت هي نفسها نتيجة للتخصص الواعي، اكتشفت أنه لا يوجد طريق مختصر إلى الاستنارة أو الإشراق. وليس معنى ذلك أن الاستنارة قد تأخذ وقتاً طويلاً حتى تتحقق. فالمعنى المقصود هنا هو وجوب أن يتمسك الصوفي بالسير في الدرب.

ويظهر "نصر الدين" في نادرة تحمل معنى البحث عن طريق مختصر إلى الاستنارة-الإشراق على هذا النحو:

كانَ الوقت في الصباح الباكر وكان الجو ربيعياً جميلاً عندما كان "المللا" عائداً إلى البيت. وهنا حدث نفسه ألا ينبغي عليه أن يأخذ طريقاً مختصراً خلال الغابة الجميلة المجاورة للطريق المترب الذي يسير فيه الآن؟

وقال متعجباً لنفسه:

- هو يوم من الأيام، يوم من المساعي التى تسير فى أعقابها الحظوظ!

وألقي بنفسه فى أحضان الخضرة اليانعة.

وسرعان ما وجد نفسه راقداً فى قاع حفرة معروشة على سبيل الإخفاء.

وهنا خطر على باله هذا الخاطر:

- لقد أحسنت حقاً عندما أخذت هذا الطريق المختصر، فإذا كانت مثل هذه

الحادثة تحدث وسط مثل كل هذا الجمال، فأى كارثة كانت فى انتظارى دون جدال

على مثل ذلك الطريق الوعر؟

وفى ظل ظروفٍ مشابهة نوعاً ما، شوهد "المللا" وهو يفحص عشا فارغاً:

- ماذا تفعل يا "مللا"؟

- أبحث عن البيض.

- ليس هناك بيض فى عش يرجع إلى السنة الماضية.

فقال "المللا":

- لا تكن واثقاً بما تقول إلى هذا الحد، فلو كنت طائراً وأردت أن تحمى بيضك،

فهل ستبنى عشا جديداً تحت أنظار الجميع؟

هذه إحدى حكايات "نصر الدين" التى يرد ذكرها فى رواية "دون كيشوت".

والحقيقة التى تقول إن بوسعنا أن نقرأ هذه النادرة بطريقتين على الأقل، تردع المفكر

الشكلى، ولكنها توفر الفرصة للدرويش كى يستوعب ثنائية الوجود الواقعى، وهو الأمر

الذى يطمسه التفكير البشرى التقليدى. ومن هنا فما يشكّل غرابتها للمفكر الذى يعتمد

على الذهن يُصبح بمثابة مصدر قوتها بالنسبة إلى من يعتمد على الإدراك الحدسى.

يجرى الاتصال بين الصوفيين، في بعض الأحيان، عن طريق الإشارات، كما يمكن إجراء التواصل خلال مناهج، ليست مجهولة فحسب، بل قد تبدو ناقصة، أمام الذهن المبرمج بالطريقة المعتادة. وهذا لا يمنع، بطبيعة الحال، المفكر-النمطي من محاولة استخلاص المعاني مما يبدو هراء. وفي نهاية المطاف يتوصل إلى التفسير الخاطي، مع أن هذا التفسير قد يصادف منه الرضى كل الرضى.

أوقف أحد الباطنيين "نصر الدين" في عرض الشارع وأشار له إلى السماء. وكان يعني بذلك: "إن هناك حقاً واحداً يبسط وحدانيته على الجميع".

وكان في صحبة "نصر الدين" وقت ذاك أحد الدارسين، ممن يسعون وراء الأساس المنطقي الذي تستند إليه الصوفية. وكان أن حدث هذا الدارس نفسه: هذا الشبح الغريب معتوه. وسوف يتخذ "نصر الدين" بعض الاحتياطات ضده.

ويثقة كافية اندفع "الملا" يفتش في مخلاته حتى أخرج منها حبلاً ملفوفاً على هيئة بكرة كبيرة. وهنا فكر الدارس: "رائع! سنستطيع الإمساك بهذا المجنون وتقييده إذا لجأ للعنف".

والحقيقة أن "نصر الدين" يقصد أن البشر العاديين يحاولون الوصول إلى تلك "السماء" بوسائل غير مناسبة مثل هذا الحبل.

ضحك الرجل "المجنون" ومضى في حال سبيله. وهنا صاح الدارس:

- حسناً ما فعلت. لقد أنقذتنا نحن الاثنين.

وقد انبثق عن هذه الحكاية مثل فارسي يقول: "إذا سألت عن السماء فلسوف يكون الحبل هو الرد عليك". ولكن رجال الدين وكبار المتعلمين غير الصوفيين الذين يكثر من ترديد هذا المثل، غالباً ما يستخدمونه بمعنى يتناقض مع معناه الأصلي.

يتعذر الإحاطة بالمعرفة دون بذل جهدٍ دؤب، هذه حقيقة يندر من لا يقبل بها. إلا أن المناهج التي تدعو إلى الضحك وتستخدم في بذل هذا الجهد، وغرابة أو عبثية

المجهود نفسه، تطلق الباب بصورة حاسمة في وجه الذين يُحاولون نقل الأنساق المعرفية من مجال إلى مجال نسق آخر.

نصنع الزبىدى بإضافة كمية صغيرة من زبىدى جاهز إلى مكىال أكبر من اللين. ويؤدى تفاعل مادة الـ "باسيليوس بجارىكوس" *bacillus bugaricus* فى الجزء المتخمر من الزبىدى فى الوقت المناسب إلى تحوُّل كمية اللين إلى كتلة من الزبىدى الجديد.

ذات يوم وقع نظر بعض الأصدقاء على "المللا" وهو ساجدٌ على ركبتيه بجوار بركة صغيرة. ولما اقتربوا منه وجدوه يُضيف قليلاً من الزبىدى إلى ماء البركة. فسأله أحدهم:

- ماذا تفعل يا "نصر الدين"؟

- أحاول صنع زبىدى.

- الزبىدى لا يُصنع بهذه الطريقة!

- نعم، أعرف ذلك، ولكن افترضوا أنتى نجحت فى ذلك بهذه الطريقة!

بطبيعة الحال سوف يضحك الجميع على وجه التقريب من بلاهة "المللا" الجهول. بعض الناس يعتقدون أن كثيراً من أشكال الفكاهة تنبع من درجة استمتاعهم بمعرفتهم أن المرء ليس ببلاهة الشخص الذى يضحكون منه. وملايين الناس الذين لا يُفكرون فى صنع الزبىدى بالماء قد يُحاولون اختراق التفكير الباطنى باستخدام أساليب عديمة القيمة تتساوى مع ما حاوله "نصر الدين" فى صنع الزبىدى.

تمضى إحدى الحكايات شوطاً واسعاً نحو التفريق بين البحث الباطنى فى حد ذاته وبين الشكل الذى يستند إلى معايير أدنى سواء أكانت أخلاقية أم دينية شكلياً:

يقولون إن حكيماً صينياً قال لـ "نصر الدين":

- ينبغى على كل شخص أن يرى سلوكه فى نفس الضوء الذى يرى فيه سلوك الآخرين. ويتعيَّن عليك أن تدَّخر فى قلبك للآخرين ما تدَّخره لنفسك.

وليس معنى القول أن نشرح القاعدة الصينية الذهبية، مع أنها تحمل نفس الفكرة. فالحقيقة أن العبارة مقتبسة من فيلسوف الصين وحكيمها المشهور "كونفوشيوس" (ولد ٥٥١ ق.ع.م.).

رد "نصر الدين":

- "هذه ملاحظة مدهشة حقا لأي شخص يتوقف كي يتحقق من أن ما يريده المرء لنفسه من المرجح ألا يكون مرغوباً في النهاية بنفس الدرجة لعدوه، ودع عنك صديقه. وما يجب عليه أن يدخره لنفسه ليس ما يريده لنفسه. فهو ما ينبغي أن يكون له، وما ينبغي كذلك للآخرين، وليس في طوعنا أن نعرف ذلك إلا عندما تُعرف الحقيقة الجوانية".

وتقول باقتضاب رواية أخرى لهذا الرد:

"أكل أحد الطيور عنباً ساماً ولكن العنب لم يسبب له أى أذى. وذات يوم جمع بعض العنب لوجبته، وتنازل عن غذائه بإطعام العنب لصديقه الحصان".

ويُعلق قطب آخر من أقطاب الصوفيين هو "أميني السمرقندي" على هذا الموضوع، مثلاً فعل "الرومي" قبله: "رغب رجل في أن يقتله رجل آخر. وبطبيعة الحال كانت هذه الرغبة موجّهة كذلك لكل شخص آخر، نظراً لأنه شخص "طيب". والرجل "الطيب" بطبيعة الحال هو ذلك الرجل الذي يريد للآخرين ما يريده لنفسه. والمشكلة الوحيدة التي تكتنف الأمر أن ما يريده هو في الغالب آخر الأشياء التي يحتاجها".

عوداً على بدء نجد إصرار الصوفية على الواقع الذي يلزم أن يسبق الأخلاق، لكنها ليست تلك الأخلاق التي ترسم أطرها بمعزل عما حولها، ثم يزعمون أنها تنطوي على نوع ما من الصحة الشاملة، وهو الأمر الذي تستطيع حتى النظرة العامة أن تكشف غيابه.

ليس في وسع أحد أن يرى في نوادر "نصر الدين"، بهذه المناسبة، نسقاً فلسفياً يهدف إلى إقناع الناس بإسقاط معتقداتهم واعتناق مبادئها. وليس هناك من يستطيع

التبشير بالصوفية بحكم بنيتها ذاتها. وهى لا تعتمد على تقويض الأنساق الأخرى فى سبيل طرح بديل أو نسق أكثر إقناعاً. ونظراً لأن التعاليم الصوفية لا يمكن التعبير عنها بالكلمات إلا بصفة جزئية، فليس فى طوعها أن تخوض أى صراع ضد الأنساق الفلسفية بمصطلحات هذه الأنساق. ومحاولة الزج بالصوفية فى هذا الطريق ترقى إلى محاولة دفعها إلى التوافق مع ما هو زائف ومتكلف؛ وهذا رابع المستحيالات. فالمتأفزيقا، بحكم عناصرها تستعصى على كل تعامل معها بهذه الطريقة. وبناء عليه فالصوفية تعتمد على التأثير المركب: "النشر" والانتشار. وحكايات "نصر الدين" تصلح فى تحضير المرشح لأن يكون صوفياً أو المستنير جزئياً. ولكن فى سبيل الوصول إلى درجة "النضوج" يصير لزماً عليه - أى على ذلك المرشح - أن ينخرط فى شغل عملى وأن يستفيد من التواجد الفعلى لأحد الأقطاب وغيره من الصوفيين الآخرين. ويشير المصطلح البليغ إلى أى شئ آخر: "محاولة نقل قُبلة عن طريق مرسال" حقا هى قبلة ولكنها ليست ما كان يرمى إليه القصد.

إذا كان للصوفية أن تُقبل باعتبارها المنهجية التى تستطيع تحذيرات الدعاة الدينيين أن تأخذ تعبيراتها الحقيقية منها، فكيف للمرشح الصوفى أن يجد مصدراً للتعليم، مما يتعين على المعلم أن يستمد علمه من معينه؟

ليس فى وسع القطب الحقيقى أن يحول دون نمو وتطور المدارس الباطنية المفترضة، وهى تلك المدارس التى تقبل تلاميذ وتخلد النسخة المزيفة للتعاليم الإشرافية. والأقل من ذلك شأنًا، إذا كان لنا أن نرى الحقائق موضوعياً: هل يستطيع المبتدئ أن يميز بين مدرسة حقيقية وأخرى مزيفة. "ليس فى طوعنا أن نعرف العملة المزيفة، إلا بوجود معيار آخر من نوع الذهب الخالص". ولكن كيف يستطيع شخص لم يتلق تدريباً على التمييز بين الحقيقى والمزيف أن يقوم بالتمييز بينهما؟

يجد المبتدئ إنقاذه من الوقوع فى أسر البلادة الكاملة نتيجة لوجود قدرة، تُعد أثراً من آثار الماضى، فى أعماقه، وهى التى تمكّنه من الانفعال بـ "الذهب الحقيقى". وسوف يكون فى طوع المعلم، خلال اعترافه بتلك المقدرة الفطرية، أن يستخدمها

كجهاز استقبال لإشاراته. وصحيح أن المراحل السابقة كانت تحتاج من المعلم أن يرتب الإشارات التي يُرسلها بمثل هذه الطريقة التي تسهل قابلية التقاطها من جانب المستقبل غير الكفء وربما من جانب آلياته المشوّهة. لكن تضافر العنصرين يوفر أساساً لترتيب فعال.

وفى هذه المرحلة يولى المعلم الزمن أهمية عالية إلى حد كبير. وتركز حكايات عديدة لـ "نصر الدين"، إلى جانب قيمتها كمواد مسلية، على التوائم المبدئى الذى يبدو ناقصاً بين المعلم وما يُعلمه، وهو ما يستغرق الفترة التحضيرية:

حضر عدد من الطامحين إلى التلمذ على يدى "نصر الدين" ذات يوم وطلبوا منه أن يُعطيههم محاضرة، فقال: "حسناً اتبعونى إلى قاعة المحاضرات". وكان أن اصطفوا بأذب جم وراءه، ولكنهم لاحظوا أن "المللا" ركب حماره - "خلف خلاف" - أى معطياً ظهره لرأس الحمار، وسار الجميع. فى البداية سيطرت الحيرة على الشبان الصغار، وبعد قليل تذكروا أن الأعراف تقضى بالآ يسألوا أى سؤال حول أى "تصرف" يصدر عن المعلم. وأخيراً لم يعد فى وسعهم أن يتحملوا سخرية عابرى السبيل من العوام أكثر مما فعلوا.

ولما استشعر "المللا" القلق الذى دب بينهم، توقف عن السير وحدّق فيهم. فما كان من أشدهم جرأة إلا أن اقترب منه وقال:

- نحن لا نستوعب تماماً، يا "مللا"، السبب فى أنك تركب حمارك وجهاً لذيلى.

- الأمر غاية فى البساطة، لعلكم تدركون، لو مشيتم أمامى فلسوف ينم ذلك عن عدم احترام لى، من ناحية أخرى، لو أعطيتكم ظهرى فلسوف يعنى ذلك عدم احترامى لكم. ولذلك فهذه الطريقة فى ركوب الحمار هى الحل الوسط الوحيد الممكن.

يغنى واضحاً بالنسبة لأى شخص مشحوذ الإدراك وجود أكثر من بعد واحد لهذه الحكاية وغيرها من حكايات "المللا". والتأثير الخالص لتجريب حكاية ما على مستويات متعددة فى نفس الوقت قادر على إيقاظ مقدرة الفهم الفطرية بطريقة شاملة وأكثر

موضوعية مما هو ممكن بالنسبة إلى الطريقة العاجزة والشاقة العادية من التفكير. فالصوفي على سبيل المثال، يرى في هذه الحكاية في ذات نفس الوقت عدداً من الرسائل والاتصالات مع النطاق الآخر للوجود الإنساني، وهو الأمر الذي لا يساعده فحسب في طريقه ولكنه يعطيه معلومات إيجابية. وعلى نطاق محدود يستطيع المفكر العادي أن يخوض تجربة (قياساً مع الفارق Mutatis Mutandis) المنظورات المختلفة بدرسها بصورة منفصلة الواحدة عن الأخرى. وعلى سبيل المثال يستطيع "نصر الدين" أن يراقب التلاميذ عن طريق الجلوس بالعكس (وشه مطرح قفاه)، دون أن يلقي بالألما يمكن للناس أن يظنوا عنه، في الوقت الذي لا يزال فيه التلاميذ غير المتطورين حساسين تجاه الرأي العام (و الجاهل). وقد يكون جالساً بالعكس، ولكنه لا يزال متمطياً ظهراً بينما هم لا يزالون يسيرون على الأقدام. ويقرر "نصر الدين"، باختراجه التقاليد المعتادة مع المغامرة بتعريض نفسه للسخرية، أنه مختلف عن الشخص المتوسط. ولما كان "الملا" قد طرق، إلى جانب ذلك، هذا الدرب من قبل، فليس بحاجة إلى وضع وجهه في الاتجاه الأمامي أو النظر إلى أين هو ذاهب. وعوداً على بدء، في مثل هذا الوضع الذي يبدو غير مريح بالمقاييس المتوسطة، يكون في طوعه أن يحافظ على توازنه. ومرة أخرى يكون بذلك قد علم عن طريق العمل، دون القول.

توفر مثل هذه الاعتبارات، بعد نقلها إلى المجال الميتافيزيقي، وتجريبها بصورة مشتركة، مجمل التأثير المتراكب حتى تاريخه لحكاية "نصر الدين" على تقدم الباطنية.

يلوح أمام أعيننا مكر "نصر الدين" الذي فرضته الحاجة إلى التسلسل خلال "الشريعة" التي نظمها "الوعد القديم"، في الحكاية تلو الحكاية. ويعد ما يبدو عليه من جنون من بين خصائص الصوفي الذي قد تكون تصرفاته غير قابلة للتفسير، بل قد تبدو وكأنها صادرة عن معتوه لمن تقع عليها عيناه. وتراه يركّز على التأكيد الصوفي بأن المرء لا يستطيع أن يأخذ إلا ما يدفع له ثمناً. والمدفوع هنا قد يأخذ واحداً من أشكال كثيرة من التضحيات: أفكار أثيرة، أموال، طرق ماثورة لصنع أشياء معينة. وهذه النقطة الأخيرة أساسية نظراً لأن السعى الصوفي إذا كانت المناطق المستخدمة في الرحلة تحتلها بالفعل عناصر تمنع استكمالها.

ومع ذلك ففي النهاية يخرج "نصر الدين" سالماً غانماً، وهو الأمر الذي يشير إلى الحقيقة التي تقول إن الحرمان الذي تعرفه المراحل المبكرة للصوفية، وإن بدا أنه "دفع"، إلا أن المعنى الحقيقي أن "السالك" لا يدفع شيئاً بالمرّة، فهو لا يدفع شيئاً، بمعنى أنه لا يدفع شيئاً يحمل قيمة نهائية.

يُعد موقف الصوفى تجاه المال موقفاً خاصاً، ويعيداً كل البعد عن الافتراض اللاهوتى أو الفلسفى التى ينطوى على ضحالة واضحة، بأن المال هو أس الشر، أو أن الإيمان يتعارض بطريقة ما مع المال.

ذات يوم طلب "نصر الدين" من أحد الأغنياء بعض المال:

- ماذا تنوى أن تفعل به؟

- أشتري فيلاً.

- الأفيال تحتاج إلى رعاية لا يقدر عليها سوى الأغنياء.

- أنا أطلب منك بعض المال وليس نصائح!

الصلة هنا قائمة مع حكاية "الفيل فى الظلام". ف "نصر الدين" يحتاج المال لـ "العمل". ولكن "نصر الدين" يتحقق من أن الرجل الغنى لا يستطيع أن يعيد تكييف أفكاره بحيث يرى الكيفية التى سينفق المال بها، فهو يحتاج إلى مشروع مقبول ظاهرياً من التمويل يُعرض أمامه. ويستخدم "نصر الدين" الكلمة الصوفية "الفيل" كى يركّز على هذا الأمر.

"نصر الدين" فقير، وهى نفس الكلمة التى يستخدمها الصوفيون للدلالة على من ينتمى لعضوية طريقتهم. وعندما يحصل بالفعل على مال، فإنه يصنع ذلك خلال منهج، ويستخدمه بطريقة يعز على المفكر الشكلى لها فهماً.

ذات يوم أخذت زوجة "الملا" توبخه على فقره، وقالت:

- لو كنت رجلاً متديناً، لكنت قد طلبت فى صلاتك بعض المال من السماء، ولو كانت تلك مهنة لكنت قد تلقيت أجراً عنها، مثمناً يفعل أى شخص آخر يمتهن مهنة.

- حسناً، سوف أفعل ذلك بالضبط.

وتوجه "نصر الدين" إلى إحدى الجنائين وصاح بأعلى صوته:

- يا رب! لقد أخلصت لك الخدمة في بيتك [=أحد الجوامع] طوال كل تلك السنوات الماضية دون أى مكسب مالى. وزوجتى تقول إن الوقت قد حان كى أحصل على المقابل. فهل لى أن أطلب فوراً مائة قطعة من الذهب من ماهيتى المستحقة؟

فى هذه اللحظة كان هناك رجل بخيل يعد دنائيره على سطح البيت المجاور. وما إن سمع "نصر الدين" يطالب السماء بأجره، حتى ظن أن بوسعه أن يهزأ به فرمى إليه بمائة دينار من الذهب الخالص. فقال "نصر الدين":

- أشكرك ربى!

وأسرع إلى بيته. ووضع الدنانير تحت عيني زوجته التى بهرتها المفاجأة السارة. فقالت:

- سامحنى. لم أكن أظن أنك ولى من الأولياء الصالحين، ولكننى أصبحت الآن متأكدة تماماً من ذلك.

خلال اليوم أو اليومين التاليين شاهد الجار كل مظاهر الفخفة تصل إلى بيت جاره "المللا"، وهنا بدأ يشعر بالقلق. فتوجه إلى بيت "نصر الدين". فإذا بـ"المللا":

- أعرف يا صاحبنى أننى ولى. فماذا تريد؟

- أريد أن أستعيد أموالى فأنا الذى رميت لك بتلك الصرة من الدنانير وليست السماء.

- أليس من الجائز أن تكون أنت مجرد "الأداة" وحسب، إلا أن الذهب لم يأت نتيجة لطلبى إياه منك.

لم يستطع البخيل أن يتمالك نفسه. قال:

- لنذهب إلى القاضى على الفور، وسوف يحكم بينا بالعدل.

وافق "نصر الدين" وحالما خرجا سويا همس "نصر الدين" للبخيل:
- أنا أرتدى الهلأهيل. وإذا ظهرت بجوارك على هذا النحو أمام القاضى، فلربما
يميل هذا الفرق بين مظهرينا بالمحكمة كى تتحاز إلى صفك.

زام البخيل وقال:

- حسنًا .. تتبادل الثياب.

ولم يكادا يخطوان بضع خطوات أخرى حتى قال "نصر الدين":
- أنت راكب بينما أنا أمشى على قدمى، وإذا ظهرنا هكذا أمام القاضى فقد
يفكر فى الحكم لصالحك.

فرد البخيل:

- أعرف جيداً لصالح من سيأتى الحكم فى هذه القضية بصرف النظر عما يبدو
عليه. اركب حصانى.

صعد "نصر الدين" على ظهر الحصان، فى الوقت الذى سار فيه البخيل على
قدميه وراءه.

وعندما جاء دورهما للمثول أمام القاضى شرح له البخيل ما جرى. فما كان من
القاضى إلا أن سأل "الملأ":

- وماذا تقول فى هذه التهمة؟

- هذا الرجل بخيل يا سيادة القاضى. كما أنه يعانى من الأوهام. وقد ركبه وهم
بأنه أعطانى أموالاً. والحقيقة الصادقة أن المال يأتى من مصدر أعلى، وكل ما فى
الأمر أن هذا الرجل "يتوهم" أنه هو الذى أعطانى المال.

- ولكن كيف تستطيع التدليل على ما تقول؟

- غاية فى البساطة، فهو أجسه "تهيئ" له أن الأشياء التى تخص الآخرين إنما
هى من ممتلكاته. ولك أن تسأله عن صاحب هذا الثوب الذى أرتديه الآن...

وتوقف "نصر الدين" وأشار إلى رداءه.

صاح البخيل:

- إنه ملكى.

فأضاف "نصر الدين":

- والآن اسأله حصان من، ذلك الحصان الذى دخلت هذه المحكمة وأنا أمتطيه.

صرخ المدعى:

- إنه حصانى.

وهنا قال القاضى:

- رُفِضَت الدعوى.

يرى الصوفيون فى المال عاملاً فعالاً فى العلاقة بين الناس، وبين الناس والمحيط الذى يعيشون فيه. ولما كان الإدراك العادى للحقيقة مصاباً بقصر النظر، فليس من المستغرب أن يكون الاستخدام الإنسانى العادى للمال محدوداً بنفس الدرجة. وتفسّر لنا النادرة التى تدور حول الضفادع، فى مجموعة "نصر الدين" بعضاً من هذا المذاق الطيب. شاهد أحد عابرى السبيل "نصر الدين"، وهو يلقى نقوداً فى بركة ماء، فسأله عما يفعل. فقال:

- كنت أمتطى حمارى. وقد زلت قدمه وانجرف على جانب البركة، وأوشك أن يفقد توازنه ويسقط. وبدا ألا أمل هناك فى نجاةنا من الغرق. وفجأة بدأت الضفادع فى النقيق فى الماء، وهو الأمر الذى أخاف الحمار. فارتد قافزاً إلى الوراء وبالتالي تمكّنا من النجاة، فالأى ينبغى للضفادع أن تستفيد شيئاً من إنقاذها لحياتنا؟

بينما تُحمل هذه النادرة دليلاً على بلاهة "نصر الدين"، إلا أن المعانى الأعمق تشير إلى تصورات مباشرة لمواقف الصوفيين من المال. فالضفادع هنا تمثل البشر

الذين لا يستطيعون استخدام المال. و"نصر الدين" يكافئهم امتثالاً للقاعدة التي تقول بأن العمل الحسن يتبعه عملٌ حسن كذلك. أما أن يأتي نقيض الضفادع عن طريق الصدفة، فهذا عامل آخر يحتاج إلى إمعان النظر. فمن زاوية واحدة على الأقل تكون الضفادع أقل جدارة باللوم من الناس العاديين، فلم يخطر على بالها يوماً فيما هو مرجح الظن بأنها قادرة على استعمال المال، سواء بطريقة صحيحة أو غير صحيحة. وتُستخدم هذه الحكاية أيضاً بمعنى "إلقاء اللآلئ للخنازير" في الرد على من سأل أحد الصوفيين عن السبب في امتناعه عن توفير معرفته وحكمته للجميع أفراداً وجماعات، خصوصاً وأن الناس (مثل الضفادع) أظهروا له العطف، وما يظنون أنه تفهم له.

في سبيل فهم المظاهر الأوسع للفكر الصوفي، وكمقدمة ضرورية للتقدم على امتداد خطوط خارج نطاق عش العنكبوت الذي يلقيه "الوغد القديم" على البشرية، يتعين استيعاب الأبعاد التي يُزودنا بها "نصر الدين". وإذا كان "نصر الدين" أشبه بـ "صندوق صيني" بمقصورة داخل أخرى، فإنه على الأقل يوقر نقاطاً كثيرة وبسيطة للدخول إلى طريقة جديدة للتفكير. وأن يتألف المرء مع تجربة "نصر الدين"، يعني أن يكون قادراً على فض مغاليق كثير من الأبواب في نصوص محيرة بصورة أكبر وكذلك في ممارسات الصوفيين.

ومع نمو مدركات المرء، تنمو أيضاً القدرة على امتصاص الغذاء من حكايات "نصر الدين". فهذه الحكايات تزود المبتدئ بما يسميه الصوفيون بـ "اللطمة": أي التأثير المحسوب الذي يُصنع بأسلوب خاص، ويحضرُ الذهن للمهمة الصوفية.

وباعتبار أن "لطمة نصر الدين" عبارة عن غذاء، فإنها تُسمى "جوزة هند". والتعبير مستمد من نادرة صوفية:

"قذف أحد القروذ وكان جالساً على قمة شجرة عالية، صوفياً جائعاً بـ "جوزة هند"، فخطبته في ساقه. ولكن الصوفي التقطها وشرب ما في قلبها من لبن وأكل لبها وصنع طاسبة من محاربتها."

بمعنى من المعانى، تحقق حكايات "نصر الدين" وظيفة اللطمة الحرفية التى تحدث فى واحدة من أشد حكاياته إحكاماً:

ناول "نصر الدين" صبيًا إبريقًا وطلب منه أن يحضر له بعض الماء من إحدى الآبار وأعطاه "صفعة" على أذنه وصاح فيه:

- إياك أن تكسر الإبريق!

فقال أحد المارة:

- كيف يحق لك أن تصفع شخصاً لم يرتكب أى خطأ؟

فرد عليه "نصر الدين":

- أعتقد أنك كنت تفضل أن أضربه بعد أن يكسر لى الإبريق، وأكون قد فقدت كلاً من الماء والإبريق. لكن صفعتى هذه ستجعل الصبى يصحو لما فى يديه لو كان نائماً وبذلك أنقذ الماعون وما يحمله.

ولما كانت الصوفية عملاً شاملاً، فليس "النالك" وحده هو الذى يتعين عليه أن يتعلم مثل الصبى. فالعمل كالإبريق والماء يملك قواعد خارج نطاق الوسائل الدنيوية التى تتيحها كل من الفنون والعلوم.

ليس فى وسع أحد أن ينطلق على درب الصوفية ما لم يكن حائزاً الاستعداد لذلك. وإذا حاول أن يفعل بونه، فإن إمكانيات الخطأ تكون عالية بالنسبة له إلى الحد الذى يحول بون اغتنامه فرصة جلب الماء بون كسر الإبريق.

وفى بعض الأحيان ترتب حكايات "نصر الدين" على هيئة حكم، نختار منها النماذج التالية:

- إنها ليست فى الحقيقة كذلك.

- الصديق هو ما إن أتحدث به لأحد.

- لا أجيب عن كل الأسئلة ولكن عن تلك التى يسألها المتعاملون سرا لأنفسهم.
- إذا سمح حمارك لأحد أن يسرق معطفك، فاسرق بردعته.
- العينة هى العينة، ولكن ما من أحد ليرضى بشراء بيتى إذا أريته طوبة منه.
- طلب الناس أن يذوقوا خَلَّى المعتق، ولكنه لن يمكث فى الدن أربعين سنة لو كنت قد حققت لهم ما طلبوا، أليس كذلك؟
- توفيراً للمال تركت حمارى دون علف، ولكن المشروع لم يكتمل بسبب موته، ولقد نفق قبل أن يعتاد على عدم الأكل.
- يبيع الناس البيغاوات المتكلمة بأسعار خيالية. لكنهم لا يتوقفون لحظة كي يسألوا أنفسهم كم يُمكن أن تساوى، إذن، البيغاوات المفكرة.

الفصل الخامس

الشيخ "سعدى الشيرازى"

من ينام بجوار الطريق سوف يفقد

إما قبعته أو رأسه.

نظامى، ، كنز الأسرار

يُعد الديوانان الشعريان اللذان كتبهما الشيخ "سعدى الشيرازى" (١١٨٤-١٢٩١) بعنوان "الجولستان" [=جنية الزهور] و"البستان" عملين كلاسيكيين من الأعمال الصوفية التى توفر أساساً أخلاقياً وروحياً لقراء الملايين فى الهند وإيران وباكستان وأفغانستان وآسيا الوسطى. وكان "الشيرازى" ذات يوم درويشاً جوالاً، وأسرته الفرنجة [=الصليبيون] وأجبروه على حفر الخنادق حتى أطلقوا سراحه نظير فدية من المال. وقد زار مراكز العلم فى أنحاء الشرق وكتب الشعر بالإضافة إلى أنواع أخرى من الأدب، وهى الأعمال التى لم تتفوق عليها أى أعمال أخرى. وكان "الشيرازى" قد تلقى تعليمه فى بغداد فى المدرسة العليا التى أسسها "نظام" Nizam صديق "عمر الخيام" والوزير فى بلاط الشاه. وكان منتصباً للطريقة النقشبندية، وهى طريقة صوفية. وكان على علاقة وطيدة بالشيخ شهاب الدين السهروردى، مؤسس مدرسة السهروردى، كما ارتبط أيضاً بعلاقة وثيقة مع "نجم الدين كبرى"، عمود العصر وأحد أعظم الصوفيين فى كل العصور.

يُعد تأثير "الشيرازي" على الآداب الأوروبية عظيماً وغير منكور. ويُعتبر "الشيرازي" ضمن المجموعة الضيقة التي وقَّرت كتاباتها مادة لـ *Gesta Romanorum*، وهو الكتاب المرجع لكثير من الأساطير و"الليجوريات" في الغرب. وقد تقصى العلماء كثيراً من تأثيرات "الشيرازي" في الآداب الغربية وخصوصاً الأدب الألماني. وكانت أولى ترجمات أعماله قد ظهرت في الغرب في القرن السابع عشر. إلا أن المعنى الجواني لأعمال "الشيرازي"، على غرار معظم الأعمال الصوفية الأخرى، لم يلق فهماً خلال مترجمي الأدب ومفسريه. ويوضح هذا الأمر تعليق نموذجي أرسله أحد المعلقين في الآونة الأخيرة، ولكنه ليس وجهة نظر في "الشيرازي" بقدر ما هو إيماة إلى عقلية المؤلف:

"لعله من المشكوك فيه إلى أبعد حد أن يكون "الشيرازي" صوفياً بالفطرة. فعنده نجد أن النزعة التعليمية تطفئ على الميول الباطنية".

في الواقع الفعلي تُعد القصص التحذيرية والأشعار والتناظرات الروحانية التي يستخدمها "الشيرازي" متعددة الوظائف. حقا تساهم على المستوى العادي في دعم النسق المعتاد للأخلاق. ولكن البروفيسور "كودرينجتون" Codrington يرى الأمر بصورة أعمق، ويكاد ينفرد بذلك بين المعلقين الغربيين:

تُعد القصة الرمزية [=الليجوريا] في ديوان "جولستان" خاصية من خصائص الصوفيين، فليس في طوعهم أن يكشفوا عن أسرارهم لمن لا يملكون الاستعداد سواء لاستقبالها أو تفسيرها بصورة صحيحة، ولذلك نراهم يُنشئون مصطلحاً خاصاً بهم لنقل هذه الأسرار إلى المبتئين. وحيثما يتعذر وجود كلمات لنقل مثل تلك الأفكار يتوفر سبب قوى لاستخدام التعبيرات الخاصة أو القصص الرمزية.

ليس الأمر مقصوراً على الغرب وحده، فالذين يتوقعون أن تُقدم المعرفة الباطنية إليهم على طبق من فضة موجودون في كل مكان آخر. ويشير "الشيرازي" نفسه إلى الأمر في إحدى قصصه:

كان "الشيرازى" مسافراً مع عدد من رفاقه الأتقياء إلى "الحجاز" فى شبه جزيرة العرب. وقرب واحة بنى هلال شرع أحد الصبية فى الغناء بصوت رخيم، الأمر الذى دفع الجمل الذى يمتطيه أحد المستهزئين بالباطنية إلى الرقص، ثم أطلق ساقيه للريح فى وسع الصحراء. ويضيف "الشيخ الشيرازى": وهنا علقت يا سيدى لا تزال واقفاً دون حراك فى حين أن الغناء أثر حتى على الحيوان. (١)

ولا تشير تعاليمه عن الاختبار - الذاتى إلى الحاجة المعتادة لمعايشة المرء لما يدعو إليه فى المواعظ التى يلقىها وحسب. فعلى امتداد الطريق الصوفى لا بد أن ينشأ نوع معين من الاختبار الذاتى، وهو ما يأتى فى مرحلة قبل تلك المرحلة التى يكون المرء عندها قد تمكّن من استيعاب ملاحظات المعلم. ويقول "الشيرازى": ما لم تبك نفسك، فلن تفتح صدرك لأى لوم يوجهه إليك أحد.

ويقول "الشيرازى" فى هذا الصدد:

"أن يقضى المرء عمره مقيّد القدمين وسط أصدقاء خير من العيش فى جنينة تقص بالفرياء، لكن الانسحاب من الدنيا ليس مطلوباً إلا تحت وطأة ظروف معينة. ولو أن النساك الذين لا يزيدون ولا يقلون عن موسوسيين محترفين، يعطون الانطباع بأن الصحراء أو الجبال القاحلة هى أفضل الأماكن التى يتعيّن على الباطنى أن يقضى فيها حياته كلها. وبذلك يكونون قد ظنوا أن خيطاً واحداً هو السجادة بكاملها.

يركز "الشيرازى" أيضاً على أهمية الزمان والمكان فى التمارين الصوفية. وسوف يعجز المتعلمون العاديون عن تصديق أن الفكر يختلف فى الكيف والتأثير حسب الظروف، فتراهم يخططون لعقد اجتماع فى وقت معين وفى مطرح محدد، ويشرعون فى نقاش أكاديمي ويواصلونه تحت أى ظرف من الظروف، ضاربين عرض الحائط بالرأى الصوفى الذى يذهب إلى أن الذهن البشرى لا يستطيع الفكك من أسر الماكينة التى يدور فيها، إلا بين الحين والآخر.

يجد هذا المبدأ، وهو مألوف في الحياة العادية تحت هيئة: "كله بوقته وفي مطرحة"، تأكيده في ديوان "جولستان" بأسلوب نموذجي. فالقصة السادسة والثلاثون الواردة في الفصل الذي يدور حول أخلاق الدراويش، تبدو مجرد تمرين على التعليم المعنوي أو الإتيكيت. وعندما يجرى عرضها بالتفصيل في جو صوفي، فإنها تكشف عن أبعاد جديدة.

دخل أحد الدراويش بيت رجل معروف بالكرم، فوجد جمعاً من الأدباء هناك. وكان هناك تبادل دائم للفكاهات والنوادر وكان الجو مشحوناً بنتائج تمرين ذهني. ودعاه أحدهم إلى المشاركة فيما يدور وقال له الدراويش:

- لا ينبغي لك أن تقبل من الذهن الأصغر إلا سطرين اثنين من الشعر [كوكيليه واحد] ورجاء الحاضرون أن يتكلم.

مثل أعزب أمام باب حمام النساء،

أواجه المائدة، جائعاً إلى الطعام.

هذان السطران من الشعر لا يعنيان فحسب أن الوقت وقت الأكل وليس الكلام، بل يعنيان أيضاً أن الثثرة الذهنية ليست سوى مطرح للفهم الصحيح.

وتستمر القصة فتقول إن المضيف قال من فوره أن "هبر اللحم" سرعان ما ستقدم، فما كان من الدراويش إلا أن قال: الخبز الحاف يساوي هبر اللحم في نظر من يتصور جوعاً.

يُنحى ديوان "جولستان" سواء قصصاً أو شعراً، باللوم، المرة تلو المرة على أولئك الذين يتوقنون إلى أن يتعلموا ما هي الصوفية دون أن يعرفوا أنهم ليسوا مؤهلين لمعرفة في ظل حالتهم الراهنة من الفجاجة. ويتساءل "الشيرازي" في عبارة صوفية مألوفة: كيف للنائم أن يوقظ نائماً؟ وبينما قد يكون من الصحيح أن تتفق أعمال المرء مع أقواله، فإنه من الأصح أيضاً أنه يتعين على المراقب أن يكون في وضع يسمح له بأن يقيم هذه الأعمال. ومعظم الناس ليسوا كذلك. يشبه اجتماع الحكماء "بازاراً".

(سوقاً كبيراً) من بائعى الملابس. ففي هذا "البازار" لا تستطيع أن تأخذ أى شىء ما لم تدفع ثمنه. أما فى مطرح الأول فانت تستطيع أن تأخذ كل ما تمكّنك منه مقدرتك". (٢)

تعد أنانية المرشح تلميذاً فى مسعاه للبحث عن ارتقائه الفردى ومصالحه الذاتية أحد الموضوعات التى يركز عليها الصوفيون. فلابد من خلق توازن بين أن يريد المرء شيئاً لنفسه وبين أن يريده للمجموع أيضاً. كما يركز "الشيرازى" إلى جانب ذلك فى القسم الذى يُفرده لهذه المشكلة، على الصلة التى يغفل عنها المراقبون البرانيون بين الصوفيين و"إخوان الصفا". كان أولئك الإخوان مجتمعاً من العلماء الذين حضروا ملخصات مهذبة للمعارف المتاحة ونشروها دون أسماء، دعماً لقضية التعليم، وبدون أدنى رغبة فى إعلاء صيتهم خلال مثل هذا الإخلاص للمثل العليا. ونظراً لأنهم كانوا يشكّون فيما بينهم جمعية سرية، لا يُعرف عنها سوى أقل القليل، فد "الصفاء" والإخلاص يرتبطان بالصوفيين، ولطالما سئل المعلمون الصوفيون عنهما. ويعطينا "الشيرازى" هذا الدرس حول "الإخوان" الذين يكتنفهم الغموض فى الحكاية الثالثة والثلاثين:

سأل أحدهم أحد الحكماء عن "إخوان الصفا"، فقال: يرفعون، حتى أحدثهم انتماً، رغبات رفاقهم على رغباتهم هم أنفسهم. وكما يقول أحد الحكماء الشخص المستغرق فى ذاته ليس أخاً ولا قريباً".

أدت المكانة التى حازها "جولستان" بصفته كتاباً يعطى صغار القراء دفعة روحية إلى إرساء أساس صوفى رئيسى فى أذهان قارئيه. والمعروف أن الناس يشغفون بقراءة أعمال "الشيرازى" والاستمتاع بها بسبب أفكاره وقصائده وقيمتها فى الترويح عن النفس. وفى السنوات اللاحقة، عندما انضم مدرساً إلى إحدى مدارس التعليم الصوفية، أصبح فى وسعه أن يكشف لتلاميذه عن الأبعاد الجوانية لحكاياته. فهو يملك شيئاً يستطيع أن يبنى عليه. ومثل هذه المواد التحضيرية مجهولة أو تكاد فى الثقافات الأخرى.

فى وسع الأسرار التى يكشف عنها الستار قبل الأوان - وهناك بعض الأسرار الصوفية التى يجوز فى الواقع العملى توصيلها إلى الآخرين بشكل منفصل عن مجمل التعاليم - أن تلحق ضرراً أكبر من النفع. وما لم يكن المستقبل مستعداً لاستقبالها، فقد يسيء إلى السلطان الذى يقوم الصوفيون حراساً عليه. ويشرح "الشيرازى" هذا الأمر فى حكاية، لا تُعد بكل جلاء، إلا أكبر قليلاً من توسيع لمثل عفى عليه الدهر:

أنجب أحد الأشخاص بنتاً دميمة. وزوّجها لرجل كفيف البصر بعد أن أعرض عنها المبصرون. وكان أن عرض أحد الأطباء أن يعيد البصر إلى الزوج الأعمى. ولكن والد الزوجة رفض السماح له بذلك، خشية أن يُطلق ابنته. ويخلص "الشيرازى" من ذلك إلى أنه من الأفضل لزوج المرأة الدميمة أن يكون أعمى.

يُعد الكرم والسخاء عاملين من أهم العوامل التى متى طبّقناها بهمة وحصافة، فإنها تنجح فى تحضير المرشح للانضمام للسلك الصوفى. وعندما يقولون: "ليس فى وسع أحد أن يأخذ شيئاً دون مقابل"، فإن الأمر ينطوى على ما هو أكثر بكثير من ذلك. فطريقة الإعطاء والشئ المعطى، وأثر فعل الإعطاء على الفرد نفسه، هذه عوامل من شأنها تحديد تقدم الصوفى. وهناك صلة وطيدة بين مفهوم المثابرة والشهامة وبين مفهوم السخاء. وفى مجال التلمذ، على نحو ما هو معروف فى الأنساق الأخرى، حيث يكون الاستيعاب الجوانى لآلية التقدم مشوشاً، يفكر التلميذ فى ضوء الصراع. فهو لا يحصل على شئ دون صراع، يأخذ فكر التلميذ هذا المنحى، ويلقى التشجيع على مواصلة السير فى هذا الاتجاه.

غير أن "الشيرازى" يحدد المشكلة فى واحدة من أصغر ماثوراته. يقول إن شخصاً توجه إلى أحد الحكماء وسأله عما إذا كان من الأفضل للمرء أن يكون شجاعاً أم كريماً. وهذا مما يُعد أحد أهم مظاهر التمارين الصوفية. ومما يلاحظ أيضاً أن الشكل الذى يغلف فيه التعليم يُعطى "الشيرازى" إمكانية إضافية كى يشير (عن طريق فم الحكيم) إلى الأسئلة التى تُصاغ بطريقة معينة: (يكون جوابها إما نعم أو لا) لا يتعين بالضرورة أن يُجاب عنها بتلك الطريقة نفسها.

وفى الفصل الذى عقده عن مزايا القناعة، يُغَلِّف "الشيرازى" التعاليم الصوفية فى العديد من القصص التى يبدو أنها تهدف إلى التوجه إلى أولئك الذين لا يجيدون آداب السلوك الاجتماعى.

أراد عدد من الدراويش الذين أشرفوا على الهلاك جوعاً، أن يقبلوا بعض الطعام من شخص شرير، ولكنه معروف بكرمه. وما هو "الشيرازى" يُوجه إليهم نُصحه فى قصيدة مشهورة:

السبع لا ياكل ما يتركه الكلب وراءه من مخلفات،

ويلقى حتفه جوعاً فى عرينه.

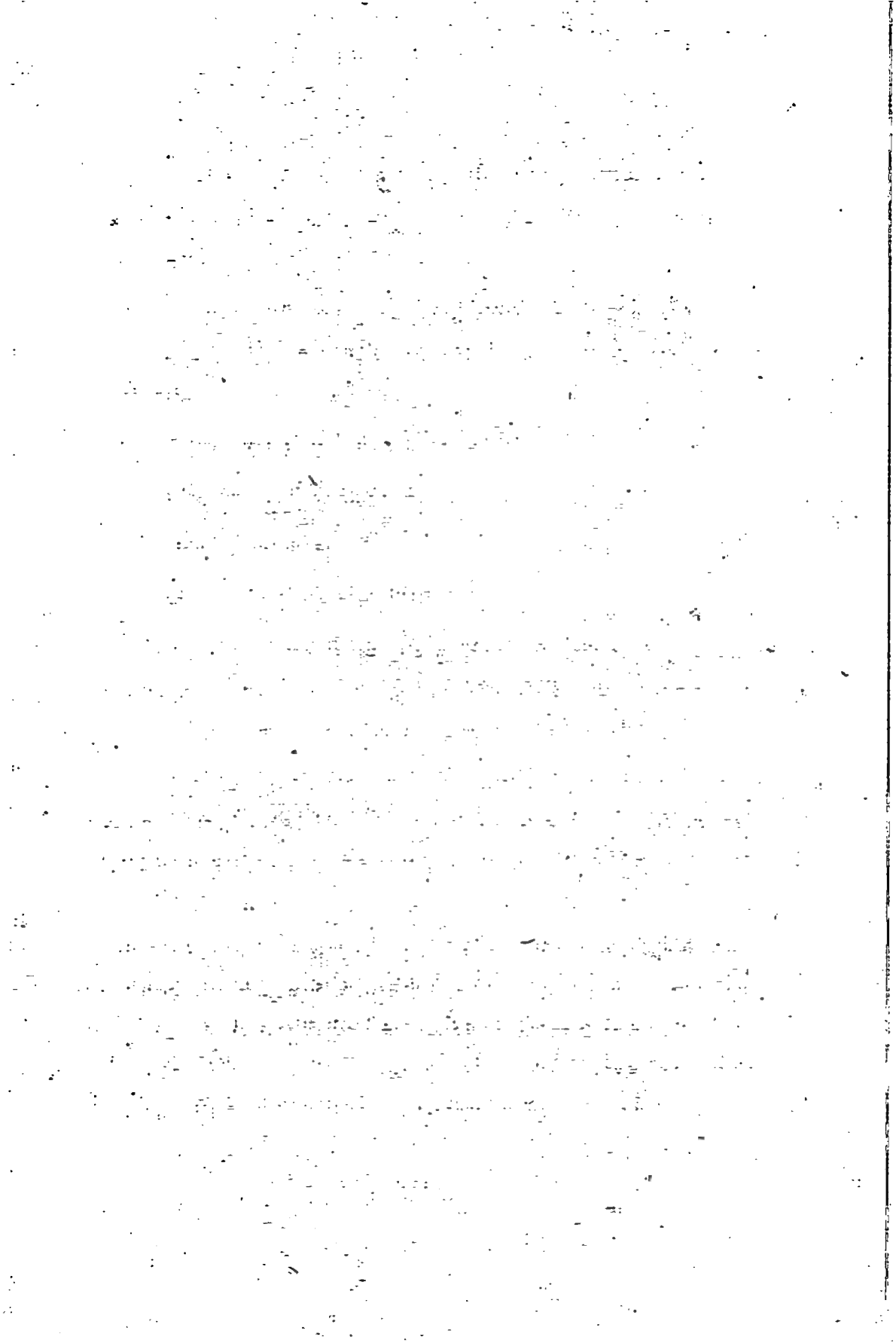
سَلِّمُوا أبدانكم للموت جوعاً؛

ولا تطلبوا معروفاً من بنى النفوس.

تكشف الطريقة والموقف اللذان تروى خلالهما هذه القصة للصوفى عن أن "الشيرازى" يحذّر الدراويش من اتباع أى عقيدة أخرى بخلاف عقيدته هو، مهما كانت جذابة، بينما كان يمر بفترة امتحان نتجت عن إخلاصه للعقيدة الصوفية.

يحوز الصوفى الحق فى أعماقه شيئاً ما لا يستطيع أحد أن يُخفّض قيمته عن طريق إسباغهِ على الزجال الأقل شأنًا. وقد رفع "الشيرازى" هذا الموضوع إلى منزلة المواضيع الأشدّ جذباً فى واحدة من حكاياته الروحية الرشيقة، وفيها يبيّن أين تسكن الكرامة الصادقة:

خرج أحد الملوك للصيد فى البرارى، وكان فى صحبته بعض رجال البلاط عندما هبط الصقيع. وهنا أعلن جلالاته أن توسعهم أن يقضوا ليلتهم فى خص أحد الفلاحين حتى الصباح. وهنا أصر رجال البلاط على أن كرامة جلالاته سوف تتخذش، لو فكر فى دخول مثل هذا المكان. ولكن الفلاح قال: يا جلالة الملك كرامتك لن تقعد شيئاً، ولكنها كرامتى التى ستكسب أشياء بتشريفكم لى. وبذلك فاز الفلاح بخلعة شرف.



الفصل السادس

فريد الدين العطار

رأى أحد القردة كبريزة، داخل زجاجة شغافة الزجاج، وظن أن بوسعه الوصول إليها. فادخل يده - بالعافية - من عنق الزجاجة ثم قبض بيده على الكبريزة. وعندئذ وجد أنه عاجز عن سحب يده. وهنا ظهر الصياد الذي كان قد دبّر هذا الفخ. ولم يتمكن القرد الذي عرقلته الزجاجة من الهرب ووقع في قبضة الصياد. إلا أن القرد حدث نفسه بأن الكبريزة على أي حال لا تزال في قبضته. وفي هذه اللحظة خبطه الصياد بقوة على كوعه. فانفتحت يد القرد وخرجت من عنق الزجاجة. وعندئذ غنم الصياد الثمرة والزجاجة والقرد معاً.

(كتاب أمو-داريا)

"أن يتخلّى المرء عن شيء ما لمجرد أن الآخرين أساءوا استعماله، أمر قد يرقى إلى قمة الحمق، فالحقيقة الصوفية لا يُمكن لشمولها أن يحيط بكل شيء من القواعد إلى القوانين إلى المعادلات إلى الشعائر، ومع ذلك فهي تظل حاضرة - لا تزال - في كل ما أسلفنا من أشياء."

تلك الكلمات منسوبة لـ "فريد الدين العطار"، الذى يُعد مستتيماً عظيماً ومؤلفاً ذائع الصيت ومنظماً كبيراً من منظمى الطرق الصوفية. وقد لفظ أنفاسه الأخيرة قبل ألف سنة من مولد الشاعر الإنجليزي المعروف "جيوفرى تشوسر" [١٣٤٢/١٣٤٣-١٣٤٣-١٣٤٣] ٢٥ أكتوبر/بابة ١٤٩٩، يُعد أول "مكتشف لعبقرية اللغة الإنجليزية التى كانت مدموغة وقت ذاك بأنّها "عامية". وتُعتبر "حكايات كانترييرى" التى كتبها بهذه اللغة، من أهم الأعمال الشعرية فى الإنجليزية فى كل عصورها. المترجم الذى نعثر فى أعماله على إشارات لا تخطئها عين إلى صوفية "العطار". ويعد أكثر من مائة سنة من وفاته، كشف تأسيس طريقة "ربطة الساق" عن مثل تلك التناظرات الصارخة مع طريقة "العطار" التأهيلية، وهو الأمر الذى لا يستطيع أحد أن يحمله على أنه مصادفة.

ولد "فريد الدين العطار" قرب معشوقة "عمر الخيام": "نیشابور" وقد أورثه والده "صيدلية" والأولى "أجرخانة"، وهو أحد الأسباب التى جعلته يحمل لقب "العطار" ويرتدى سمت الصوفيين. وتروج حكايات كثيرة للغاية حول سيرته، بعضها ينطوى على خوارق ومعجزات، وبعضها الآخر يضم تعاليمه. ولقد كتب مائة وأربعة عشر عملاً للصوفيين، لعل أهمها على وجه الإطلاق "منطق الطير"، وهو العمل الذى يُعد بشيراً بشرٌ بظهور "مسيرة الحج". ولا يزال هذا الكتاب واحداً من الأعمال الكلاسيكية فى الأدبين الصوفى والفارسى على حد سواء. ويصف "منطق الطير" التجارب الصوفية، بل يعتمد هو نفسه فى تخطيطه على موضوعات. كانت محل بحث واستقصاء عند الصوفيين فى أوقات سابقة. وهذا البرلمان يكشف تحت النور المعانى التى أصبحت ملموسة من الإيقاظ الصوفى للذهن.

وتُورد "نولت شاه" فى كتابها الكلاسيكى "تكريات الشعراء"، قصة تحول "العطار" إلى اعتناق الصوفية، تلك التى يستخدمها الصوفيون فى تجسيد الحاجة الماسة إلى توازن بين ما هو مادى وما هو ميتافيزيقى. غير أننا لا نستطيع حمل هذه القصة محمل السرد الحرفى للوقائع، فهى فى الحقيقة قصة من النوع الرمزى [أليجوريا]. كان "العطار" موجوداً فى دكانه ذات يوم وسط بضائعه الكثيرة

والمتنوعة عندما ظهر أحد الصوفيين قرب الباب، وأخذ يحدّق بعينين مملوحتين بالدموع. وسرعان ما طلب "العطار" من الرجل أن يمضى لحال سبيله. فقال الرجل وكان مسافراً:

- ليس فى الأمر أى مشقة بالنسبة إلى. فليس معى أى حمل، اللهم سوى هذا المعطف. ولكك أنت، أنت بعقاقيرك الغالية هذه، سيتعين عليك أن تحسب حساباً طويلاً لترتيباتك إذا كان لك أن تمضى فى سبيلك.

تأثر "العطار" بعمق لهذه العبارات حتى إنه هجر دكانه وعمله، وانسحب إلى أحد المقار الصوفية فى خلوة دينية تحت رعاية القطب الصوفى الكبير "ركن الدين". وبينما انخرط فى أداء طقوسه الجمالية، حافظ على عظمة الجسم الإنسانى، بل وصل به الأمر حد القول: "الجسم ليس مختلفاً عن الروح فهو جزء لا يتجزأ منها، وهما يُشكلان معاً جزءاً من الكل". غير أن تعاليم "العطار" ليست مجسّدة وحسب فى أعماله الشعرية، بل أيضاً فى الشعائر التقليدية التى يعتقد الصوفيون أنها تشكّل جزءاً منهم. ولسوف نشير إلى هذا الأمر فى وقت لاحق. فهو المجال الذى يلتقى فيه كلُّ من الشعر الصوفى والتعاليم الصوفية والعمل الصوفى.

كان "العطار" واحداً من الصوفيين المتضلعين بعمق فى سير أقطاب الصوفيين التاريخيين الأوائل، ويُفرد عمله النثرى الوحيد وهو "تذكرة الأولياء" Memoires of the Friends أو "قصص الأولياء" Recital of the Saints لمجموعة من هذه السير الحياتية. وكان قد اتخذ قراره بإعداد هذه المجموعة خلال تجواله فى الطريق إلى "مكة" وأماكن أخرى بعد تركه للدائرة الصوفية التى كانت تتخلّق حول "ركن الدين".

وعندما طعن "العطار" فى السن زاره مولانا "جلال الدين الرومى" الذى كان شاباً يافعاً وقت ذاك. وأهداه أحد كتبه. وقد أذاع "الرومى" على نطاقٍ أوسع المظاهر التأهيلية للحكمة الصوفية التى كان "العطار" يسير وفقها. وفى وقت لاحق كان يشير إليه باعتباره روحه الحقّة: ("لقد عبر "العطار" مدائن الحب السبع بينما لم نتجاوز نحن شارعاً واحداً").

تُوفى "العطار"، تماماً مثلما عاش، وهو يُعلم، وكان العمل الأخير الذى صدر عنه، محسوباً بصورة عمدية، كى يجعل المرء يفكر لنفسه. فعندما غزا البرابرة تحت إمرة "جنكيز خان" فارس فى ١٢٢٠، وقع "العطار" الذى كان قد بلغ من العمر وقت ذاك مائة سنة وعشر فى الأسر. وعندما قال أحد المغول: "لا تقتلوا هذا العجوز. وسوف أدفع ألف قطعة من الفضة قدية له"، قال "العطار" لأسره أن "يكن" (=يقبض) يده، فقد يحصل على ثمن أعلى من شخص آخر. ولم يكد يمر وقت قصير وعرض أحدهم حفنة من القش نظيره. فنصح "العطار" الأسر على هذا النحو: بعنى مقابل حفنة القش، فانا لا أساوى أكثر من ذلك. وعندئذ ذبحه المغولى فى ثورة الغضب التى اجتاحتها.

أوضح "جارسين دى تاسى" Garcin de Tassy أن كتابات "العطار" التى تلفها الرومانسية وروح التساؤل تشبه "رواية الوردة"، Roman de Rose وتتبنى بطبيعة الحال، إلى التيار الصوفى المباشر للتعاليم الرومانسية، وهى التعاليم التى سبقت ظهورها فى أوروبا. وقد كتب "المجريطى القرطبى" Majriti the Córdoba رواية كان لها أن تؤدى إلى توفير المواد اللاحقة حول موضوع صوفى مشابه. ويبدو من المرجح أن تكون المواد الروائية قد وصلت إلى أوروبا الغربية خلال إسبانيا وجنوب فرنسا، بدلاً من سوريا، حيث كانت قد استقرت التقاليد الصوفية لتأليف مثل هذا النوع. والعلماء الغربيون الذين يعتقدون أن أسطورة "الكأس المقدسة" Grail [تذهب الأسطورة إلى أنه الكأس الذى استعمله السيد المسيح فى "العشاء الأخير"، والأسطورة جزء من التراث السلتى القديم ولكنها اكتسبت طابعاً مسيحياً منذ أواخر القرن الثانى عشر. المترجم] دخلت أوروبا خلال حروب الفرنجة [=الصليبية] يؤسسون هذا الافتراض على المصادر السورية دون سواها. ومع ذلك فالصلة بين سوريا والأندلس كانت وطيدة. وتحويل "القاف" إلى "جاف" [=جيم قاهرية] فى "قراءة المقدس" أى من Qarael Muqaddas إلى Garael Mugaddas عرف لغوى إسباني-مراكشى [=إسباني-بربرى/أمازيغى/إسلامى. المترجم] وليس عرفاً لغوياً سورياً. ويلاحظ "دى تاسى" أن هناك تناظرات بين "رواية الوردة" وبين التيارين الصوفيين فى الأدب، الأول: تيار "الطيور والزهور" وعلى رأسهما "منطق الطير". "العطار". وبطبيعة الحال لا تتوفر تحت أيدينا الآن الترجمة المحددة

التي حفزت ترجمات "الرواية" المعروفة في أوروبا، ومن الممكن جداً أن الأصل كان شفاهياً، انتقل خلال التعاليم الصوفية إلى دوائر واسعة الانتشار في إسبانيا.

تحتوي رواية "وردة باكاوالى" الهندية كثيراً مما يسلط الضوء على الاستعمال الصوفى لهذه الصور المجازية الأكثر ديناميكية. و"منطق الطير" Parliament of the Birds نفسه، بصرف النظر عن الإشارات المتقطعة الواردة عند "تشوسر" وآخرين غيره، كان قد تُرجم إلى الفرنسية ونُشر في "ليج" Liège في سنة ١٦٥٢ كما تُرجم أيضاً إلى اللغة اللاتينية في ١٦٧٨.

في "طريقة الخضر" (وهو القديس "جورج"، وهو أيضاً "الولى" الراعى للصوفيين والمرشد الخفى، ويُقال أحياناً إنه "إلياس")، وهى الطريقة التى لا تزال موجودة حتى الآن، اقتُبست فقرات كاملة من "منطق الطير" لـ "الطار"، وهو ما يُعد جزءاً من طقس التدشين أو التأهيل.

سنل البحر عن السبب الذى يجعله يرتدى اللون الأزرق، لون الحداد، ولماذا يرغب كما لو أن ناراً قد دفعته إلى الغليان. فكان رده أن ارتداه اللون الأزرق فينطق بالحنن للانفصال عن المحبوب، وأن "نار الحب" هى التى جعلته يغلى. وتمضى القراءة إلى القول بأن الأصفر هو لون الذهب: سيمياء "الرجل المتكامل"، الذى صار إلى النقاء حتى أصبح بمعنى من المعانى ذهباً. ويتكون "روب" التدشين/التأهيل من معطف أزرق صوفى، بغطاء رأس وحزام أصفر. وإذا مزجنا هذين اللونين وجدنا عندنا اللون الأخضر، وهو لون التدشين/التأهيل والحق والخلود. والمعروف أن "الطار" كتب "منطق الطير" قبل مائة وسبعين سنة من تأسيس "طريقة ربطة الساق" الغامضة، تلك التى كانت تُعرف في الأصل باسم "طريقة القديس جورج".

وكانت الطريقة الصوفية التى ينسبون إلى "الطار" فضل إنشائها، وربما تطويرها كذلك، والتى تحمل بكل تأكيد تقاليد التركيز المعروفة عنه، قامت بأمر تمارين تهدف إلى توفير وضوح روح الانسجام بين المشاركين مع مجمل المخلوقات، وهى تشبه شبيهاً كبيراً الطرق الصوفية الأخرى. ويصور "منطق الطير" المراحل التى يمر بها الصوفى، ولو أنها قد تأخذ سياقات تختلف باختلاف الأفراد.

دعا الهدهد، وهو رمز الصوفى، الطير أو الطيور التى تمثل البشر، إلى اجتماع عام، وفى هذا الاجتماع اقترح عليهم أن يشرعوا من فورهم فى رحلة البحث عن ملكهم الذى يكتنفه الغموض. وهذا الملك اسمه "سيمورغ" وهو يعيش فى جبال "قاف". ولكن كل طائر من الطيور، وبعد أن كانت فكرة أن يكون لهم ملك قد استهوتهم جميعاً، بدأ فى انتحال الأعذار التى تحول بينه وبين المشاركة بشخصه فى رحلة البحث عن الملك الخفى. وجاء رد الهدهد، بعد أن أنصت ملياً لخجج كل منهم، على هيئة حكاية تصور عقم الميل نحو تفضيل ما يملكه المرء أو ما يمكن أن يملكه على ما ينبغي أن يملكه. والقصيدة مفعمة بالصور المجازية ذات الطابع الصوفى، ويلزم دراستها بشكل مفصل حتى يتم استيعابها على النحو الصحيح. وصفحات القصيدة مليئة بقصص من قبيل "خاتم سليمان" وطبيعة "الخضر" الذى يعتبر مرشداً خفياً، بالإضافة إلى قصص الحكماء القدامى.

وفى النهاية يخبر الهدهد الطيور بأن مسعاهم يقضى بأن يعبروا سبعة وديان. أولها هو "وادي السعى" الذى يغص بأخطار كل أنواع الممالك، وفيه يتعين على الحاج أن يتخفف من رغباته. ثم يأتى "وادي الحب"، وهو عبارة عن منطقة لا محدودة، يفنى فيها "السالك" شوقاً إلى المحبوب. وعقب ذلك الوادى يأتى وادى "المعرفة الحدسية"، وهو المطرح الذى يتلقى فيه الفؤاد مباشرة إشراق الحقيقة إلى جانب اختبار "الذات العلية". وفى "وادي الانفصال" يتحرر المسافر من الرغبات ويستشعر الاستقلال.

وخلال الحديث المتبادل بين الهدهد والبلبل، يعرض "الطار" عقم المستغرقين والباطنيين الذين يتبعون الحب لذاته، أولئك الذين يسكرون أنفسهم بنشوة الأشواق، أولئك الذين يغمسون فى تجربة النشوة وينفصلون عن الحياة البشرية.

وكان أن تقدم البلبل، وهو يتقد حماساً، وفى كل زقزقة من زقزقاته المختلفة التى تصل إلى ألف زقزقة أخذ يكشف عن سر مختلف من أسرار المعنى. وكان يتكلم بفصاحة بلغت درجة ألزمت باقى الطيور الصمت.

قال: "أعرف أسرار الحب. فأننا أوأصل إطلاق الدعوة إلى الحب طوال الليل. بل أقوم بنفسى بتعليم أسرار الحب، وزقزقتى أقصد أغنيتى التى تُعد مرثية النأى الخفى، والتى يبكيها العود. وأنا الذى أطلق الحراك فى "الوردة" ويطلق خفقان قلوب العشاق. وأعلم بصفة مستمرة أسراراً جديدة، هناك فى كل لحظة أصوات حزنٍ جديدة، مثل موجات البحر. كل من يسمعنى يفقد عقله طرئاً، الأمر الذى يُخرجه عن حالته المعتادة. عندما أفقد طويلاً حبي: "الوردة"، فإننى أندب سوء طالعى دون توقف... وعندما تعود "الوردة" فى الصيف، فإننى أفتح قلبى لنسائم السرور. أكتُم أسرارى عن الجميع، لكن "الوردة" تعرفها سرا سرا. لا أفكر فى أى شىء، اللهم سوى "الوردة"، ولا أتوق إلى أى شىء كان إلا تلك "الوردة" الياقوتية اللون.

"لعل الوصول إلى سيمورغ فوق استطاعتى، وحب "الوردة" يكفى البلبل، فمن أجلى أنا ترهّر.. ترى هل فى طوع البلبل أن يعيش ليلة واحدة دون معشوقته؟"

صاح الدهد:

"أيها المتقاعس الذى لا يشغل باله سوى الشكل البرانى للأشياء! اترك متع الشكل المُغرى! فإن حب وجه "الوردة" لم يفعل شيئاً معك سوى غرسه للأشواك فى قلبك. فهو سيّدك. ومع أن "الوردة" جميلة، فهذا الجمال يختفى فى بحر يوم أو بعض يوم. وحب شىء ما قابل للفناء السريع على هذا النحو قد ينتج عنه النفور أو الاشمئزاز عند الرجل المتكامل. أما إذا أيقظت بسمة "الوردة" رغبتك، فهى لا تفعل شيئاً سوى حبسك بشكل مستمر فى دائرة الحزن. وهى التى تضحك منك كلما هلّ ربيع، ولكنها لا تصيح: دع "الزهرة" وحماًرها."

يلاحظ أحد المعلمين فى تعليقه على هذه الفقرة، أن "العطار" لا يشير فحسب إلى النشوان الذى لا يستطيع مد باطنيته إلى أبعد من مستوى هزة الطرب، فهو يعنى كذلك نظير-النشوان، أى ذلك الشخص الذى قد يستشعر الحب، ولكنه حبٌ متردد وناقص، وهو الذى، مهما بلغت درجة تأثره بالحب عمقاً، لا يتغير به ولا يتجدد إلى ذلك الحد، الذى يمر كيانه ذاته بتحوُّل ما: "قل هى نار الحب هذه التى تطهر، وهى مختلفة

أينما تحدث، وهى التى تيبس النخاع وتجعل النواة تتوهج. عندئذ يفصل التبر عن الخام الغفل، وينبثق إلى الوجود "الرجل المتكامل"، وقد تحول بصورة يكون قد ارتقى معها شأن كل مظهر من مظاهر حياته. لكنه لم يتغير بمعنى أن أصبح مختلفاً عما قبل، بل تكامل كيانه، وهو الأمر الذى يجعله متسيِّداً لغيره من الرجال. فلقد تطهّرت كل ليفة فى نسيج بدنه وارتفعت إلى حالة أرقى، تهتز مع لحن أعلى، وتطلق نغمة أكثر مباشرة وأكثر تغلغلاً، وتبعث الشوق بين الرجل والمرأة، ويرفعها الحب أكثر ويهبط بها الكره أكثر، وتشارك فى مصير بنصيب، وهى واثقة كل الثقة وحائزة على الاعتراف، ومتجاهلة كافة الأشياء التى تؤثر عليه خلال تتبعه مجرد الظل الذى تعد هذه هى مادته، مهما كانت جليلة تلك التجربة السابقة.

يُنبه هذا المعلم (عادل عليمى) إلى أن هذه المشاعر لن تروق للجميع. فلسوف يكذبها المادى، ويهاجمها اللاهوتى، ويتجاهلها الرومانسى، ويتجنبها الضحل، ويرفضها الساعى إلى النشوة، إلا أن المنظر [=الفيلسوف] وشبيه الصوفى سوف يسيئان فهمها وإن رحباً بها. ولكن - يمشى المعلم إلى القول - يتعين علينا أن نتذكّر: "قدم قدم" أو خطوة خطوة: "قبل أن تتمكّن من شرب الكأس الخامس، يلزمك أن تكون قد تناولت الأربعة الأول، ويكون كل منها لذيذ الطعم".

يتبيّن له أن كل الأشياء وسواء أكانت قديمة أم جديدة، تفتقر إلى أى أهمية، وأن الأشياء التى تعلّمها بلا قيمة. فالمسافر يُعاش كل شىء مجدداً. ويفهم الفرق بين النزعة التقليدية، على سبيل المثال، والواقع الذى تُعدّ هى انعكاساً له.

"الوادى الخامس" هو "وادى التوحيد" وهنا يفهم "السالك" أن ما قد يبدو له من أشياء وأفكار مختلفة، هى فى الواقع الفعلى واحدة دون زيادة.

وفى "وادى الدهشة" يجد المسافر الحيرة وأيضاً الحب. وتراه لا يفهم المعرفة بنفس الطريقة التى يفهمها بها فى وقت سابق، فهناك شىء اسمه "الحب" قد حل محلها.

أما الوادئ السابغ والأخبر فهو "وادی الموت"، وفيه يفهم "السالك" السر والمفارقة الكامنة في أن أى "قطرة واحدة يُمكن أن تمتزج بالمحيط، ومع ذلك تظل متميِّزة في معناها. وهنا يكون "السالك" قد وجد "مطرحه" الصحيح.

يعرف العالم "فريد الدين العطار" باسم "العطار" وحسب. وبينما يفترض معظم المؤرخين أن "العطار" تبني صفة "العطار" لأن والده كان يملك محل عطارة، فالتقاليد الصوفية تقول إن اسم "العطار" يخفى معنى "تدشينيا/تأهليلا، وإذا أخضعنا الاسم للمنهج القياسى فى الـ "حشفرة" [حـل شفرة]، عن طريق نسق "أبجد" المعروف لمعظم الأشخاص الذين يُتقنون اللغتين العربية والفارسية، فإننا نستطيع استبدال الحروف بالأرقام التالية [إلحاقاً من جانبى اللبء بالمأخوذ لا العكس. المترجم] :

العين (فى "عطار") = ٧٠

الطاء = ٩

الطاء (التشديد) = ٩

الألف = ١

الراء = ٢٠٠

يتعين هنا ترتيب الحروف وفقاً للأبجدية السامية التقليدية. ويُعد ما يُسمى بـ "حساب الجُمْل" أبسط شكل من استعمال الأبجدية المستخدمة في كثير من الأسماء الشعرية. وتتطلب إعادة الترتيب هذه حاصل جمع قيم الحروف (٧٠+٩+٩+١+٢٠٠)، وهو ما يُعطينا هذا الرقم: ٢٨٩. وفى سبيل توفير جذر "خفى" جديد يتكون من ثلاثة حروف، تعين علينا (و مرة أخرى عن طريق الإجراء المعروف) أن نعيد شطر المجموع، بترتيب المئات ثم العشرات ثم الآحاد، على هذا النحو:

٢٨٩ = ٢٠٠، ٨٠، ٩

وبإعادة حشفرة هذه الأرقام نجد عندنا:

راء = ٢٠٠

فاء = ٨٠

طاء = ٩

والآن نفتح أى قاموس فى اللغة العربية بحثاً عن الكلمات التى تناظر أى ترتيب لهذه الحروف الثلاثة. والمعروف أن الكلمات فى القواميس العربية مرتبة بصفة دائمة، حسب جنورها الأصلية (وفى الغالب الأعم تكون ثلاثية الحروف)، وهو الأمر الذى ييسر مهمتنا.

وقد يكون فى طوعنا أن نجمع هذه الحروف الثلاثة فى الترتيب التالى دون سواه:
رطف، رطف، فطر وطفر.

ولكن الجذر الوحيد الذى يتصل بالديانة، وبالمعنى الجوانى أو التشيئى/التأهيلي هو "فطر".

يُعد اسم "العطار"، بالتالى، تشفيراً لمفهوم "الفطر"، وهو المفهوم الذى يُعد بمثابة الرسالة التى ينقلها "فريد الدين العطار" خلال تعاليمه.

كان "العطار" واحداً من أعظم المعلمين الصوفيين. وقبل أن ننظر فى المضامين التى ينطوى عليها الجذر "فطر" فى اللغة العربية، فإن بوسعنا أن نجمل أفكاره باختصار. الصوفية ليست سوى شكل من التفكير الذى يُغلّف "العطار" وأتباعه (بمن فيهم "الرومى" تلميذه) فى ثوب دينى. والصوفية تحفل بالنمو ويموضوع الارتقاء العضوى بمعنى لكل أعضاء النوع البشرى. وترتبط مآثرتها بالفجر بعد ليل حالك والإفطار بعد صوم، والعمل الذهنى والبدنى المكثف، والصوفية نهج غير متعمد نظراً للاستجابة للدوافع الحدسية.

هل يحتوى الجذر "فطر" (١) ارتباطاتٍ دينية (٢) اتصالات بين الديانتين المسيحية والمحمدية، وذلك لأن الصوفيين يزعمون أنهم مسلمون ولكنهم أيضاً مسيحيون سرا أو "تقية"، (٣) فكرة العمل غير المتعمد أو السريع (٤) التواضع والدروشة، (٥) تأثير قوى (للافكار أو الحركة، كما هى مطبقة فى مدارس الدراويش لتدريب الصوفيين) (٦) النظير الشعري الصوفي للتجربة الجوانية (٧) شيئاً ما يشق طريقه خارجاً من حوض الطبيعة.

كل هذه الأفكار موجودة، واحدة واحدة، فى الكلمات العربية المشتقة من الجذر "فطر"، وهو الأمر الذى يُشكّل "فسيفساء" الوجود الصوفي. ونستطيع الآن أن نفحص هذا الجذر واستعمالاته:

فطر: شق، شطر شيئاً، اكتشف، بدأ، خلق "الذات العلية".

فُطر: عيش غراب (يشق طريقه صاعداً).

فطر: جرح الصيام.

تفطّر: تمزّق، تحطّم.

عيد الفطر: العيد الصغير الذى يحين بعد صوم رمضان.

فطرة: ميل طبيعى، شعور دينى، دين الإسلام (الخضوع للمشينة الإلهية).

فطير: خبز دون خميرة، عمل غير متعمد أو متسرّع، تسرّع.

فطيرة: كعكة مبططة صغيرة، مثل التى تقدم كقريان.

فاطر: الخالق.

فطيرى: رجل تافه لا وزن له فارغ بليد .

فُطار: شىء مثلم مثل السيف المثلم .

يربط كثيرون بين "القطار" وبين المرور إلى تمرين صوفي اسمه "قف!": وهو عبارة عن سكتة وقيّة. وهذه تحدث عندما يدعو المعلم في لحظة معينة إلى تجميد التلاميذ لحركتهم تماماً. وخلال هذه "السكتة الوقتية" يوزع "بركته" على الموجودين. ويُعتبر تعليق كل حركة بدنية، بصورة مفاجئة، تركاً للوعي مفتوحاً أمام استقبال التطور الذهني الخاص الذي تمتص قوته الحركة العضلية.

ولعله من الغريب حقاً أن كلمة "قطر" موجودة ضمن قائمة الكلمات الصوفية التي نُشرت في "قم"، وهذه، عوداً على بدء، إذا "حشفرناها" بنفس طريقة "الترقيم" الأبجدية فإننا نحصل على كلمة "قف"، أي تلك "السكتة المقدسة"، وهي نفس الاسم الذي يعطونه لتمرين "قف!" الذي لا يقوده سوى قطب معلم.

أن يفيد جذر "قطر" معنى ثانوياً هو عيش الغراب أمر يدفعنا إلى تكهن مثير. فلقد أصبح من المقرر الآن، وهو ما يرجع إلى حد كبير إلى المبادرة التي قام بها "جوردون واصون" Gordon Wasson، أن العصور القديمة عرفت (و لا يزال معمولاً، في أماكن كثيرة بصورة مذهلة) شعيرة الانتشاء التي تعتمد على مضغ نبات "عيش الغراب" المسبب للهلوسة.

فهل الجذر "قطر" مرتبط بشعيرة "عيش الغراب" تلك؟ نعم بمعنى من المعاني، ولكن ليس المعنى الذي قد يطرأ فوراً على الذهن. فالـ "عيش الغراب" قطر، ولكنه لا يسبب الهلوسة، ونحن نملك مصدرين يؤكدان ذلك. ففي المقام الأول نجد أن الكلمة العربية التي تعني القطر المسبب للهلوسة مشتقة من الجذر "عرب". والكلمات المشتقة من "عرب" تفيد المعرفة بالتأثير الغريب للفطريات التي تسبب الهلوسة، ولكن الكلمات المنحدرة من "قطر" لا تفيد هذا المعنى:

عرب: رحل، أصيب بدمل في عينه.

عرب: تخلّى عن وطنه، عاش في الخارج.

غريباً: مغيب نجم، أن يغيب المرء أو يكون بعيداً.

غُرْبُ: أن يكون غامضاً وغير مفهوم جيداً، وأصبح غريباً.

غُرْبُ: اتجه غريباً.

أُغْرِبَ: قال أو فعل أشياء غير معتدلة أو غريبة، ضحك دون اعتدال، جرى مسرعاً،

تغلغل في عمق البلاد.

استغرب: وجد شيئاً ما غريباً وغير استثنائي، ضحك بإفراط.

غرب: حد السيف، دموع، إلخ.

عيش الغراب: المعنى واضح (شئ مشربك وينطوى على ظلمة وغربة).

ثاني الأدلة الشائعة التي تشير إلى أن الصوفيين يستعملون الجذر "فطر" كى يعنى التجربة الجوانية وليست التجربة التي تحفرها الوسائل الكيميائية وارد في فقرة من الأعمال التي تُسمى بحق "ماست- قلندر" أي "الدرويش النشوان بالسكر"، الذي يعلّق دون شك، على اعتقاد بأن "عيش الغراب" المسبب للهوسة قد يُوقّر خوض تجربة باطنية، ولكنه يرى أن ذلك غير صحيح.

وبإدئ ذي بدء نستطيع إلقاء نظرة على تترجيم نصي للمتن:

"أمر الخالق، بالتالي، انطلاقاً من نشر الحماس وجوهر الشعور الديني بتوزيع كنوس "عصير العنب" على إفطار العشاق [=الصوفيين]، وفي خبز القرابين الذي يخص نصف المتفهمين ترك رمزاً. وهذا أيضاً كى يتعلّم المرء ويعرف أن الصوفي المستتير أي الذي بلغ مرتبة الإشراق، بعيد تماماً عن الشرخ والشدخ اللذين يحملهما الخداع، الذي لا يزيد عن تشويه، وغدا أقرب من ذلك الشعور الآخر بالنشوة (التدشيني/التأهيلي) وكان بالتالي بعيداً عن "عيش الغراب" من فطريات مسببة للجنون. وكان الإفطار إفطاراً على الحقائق في طريق التماسك دون الشرخ والشدخ وما إليهما. وفي النهاية وبعد توزيع "النبيذ"

والعنب، وبعد ذلك صنع عصيرها النبيذ، ورشف (بعد طول امتناع) خلُق الأحذب [سيف عريى معروف، المترجم] على نحو غريب "الإنسان الكامل". ولكن هذا الخبز ليس مما يقولون، كما أنه ليس أيضاً من تحت الشجرة. حقا حقيقة الخلق اكتُشفت وقد تكون النشوة قد عرفت وحدها هذا الاختفاء لخبز الجوعان وماء العطشان، فالمشروب يأتى بعد المأكول. وتجلى الخالق كالقاتح.

رأى كثيرون فى هذه الفقرة التى تنطوى على أهمية كبيرة هذيان شخص أصابه الجنون. والشيخ "موجى" الذى ينتمى لصوفىي "الأعظمية" يفسرها فى صفحة كاملة وردت فى كتابه "رود" على النحو التالى:

"هناك إحساس معين، هو فى حقيقته حماس صادق، مقرون بالحب، وهو الأمر الذى ينبع من ينباع قديمة، ولا يزال يُشكّل ضرورة للبشرية. ولا تزال "آمارات" عليه موجودة فى دوائر أخرى بخلاف النواثر الصوفية، ولكن هذه "الآمارات" تخفت تحت شكل رمزى، من نوع: "هم يملكون" "الصليب" ولكننا نملك السيد المسيح". ويتعيّن على "السالك" ألا ينسى أن هناك تشابهات فى المشاعر، وهى تشابهات موهومة، وتكاد تكون أقرب إلى الجنون، ولكنه ليس ذلك الجنون الذى يقصد إليه الصوفى عندما يتحدث عنه، على نحو ما دأب المؤلف على وصف نفسه "ماست قالاندر". فمن مثل هذا النبيوع، يأتى أصل ما نسميه نبيذاً، ذاك الذى يخرج من العنب، القادم من الكرم، نتاج التفصيل والنشر، ومنه يأتى الإشراق (الاستنارة) الحق. وبعد فترة من الامتناع عن النبيذ أو الخبز، والانتفصال عن الارتباط، نجد أن هذه القوة التى تُعد شكلاً من أشكال "الفتح"، قد تجسّدت فى الوجود. تلك هى التغذية التى لا تأخذ شكل أى طعام بأى معنى من المعانى المعروفة كشيء مادي ملموس ...".

غير أن النص الأصلي المتوفر في لغة فارسية أدبية إلى هذا الحد أو ذاك يُعطينا تفسيراً لما يحاول ذلك "الدرويش المجنون" أن يفعل. فالنص يعرّف على كلمة - جذر فرد لا غير هي "فطر". وليس هناك أى نوع من الترجمة يستطيع أن يعيد تخليق هذه الحقيقة الشعرية، لأننا في الترجمة لا نستطيع الإبقاء على "الجذر". ففي اللغة الإنجليزية، وطالما كان اشتقاق هذه الكلمات Split [=شق] و Cake [=كعكة] و Relig- lous experience [=تجربة دينية] وهكذا من جذور مختلفة، فإننا لا نستطيع الحفاظ على المعنى الذي يثير الفزع أو يكاد خلال الاستمرار مع صوت مفرد.

وليكم هذا المثال:

"يا برادار، فاطر أستاذ تفتري فترات وضاتي فترات..."

والحقيقة أن النص الأصلي يضم مائة وإحدى عشرة كلمة مشتقة من الجذر الثلاثي الحروف، ترد ما لا يقل عن ثلاث وعشرين مرة! وكثير من هذه الاستعمالات لهذه الكلمات التي ترجع اشتقاقيا إلى ذلك الجذر، ومع أنها ليست خاطئة، إلا أنها نادرة تماماً إلى الحد (وذلك لتوفر كلمة تقليدية أخرى في الغالب الأعم أكثر ملاءمة في مثل ذلك السياق) الذي نثق معه ثقة مطلقة بأن رسالة محددة تنقل بما يفيد أن وجود عقار كيماوى يسبب الهلوسة يوفر تجربة غير منكورة وإن كانت زائفة.

الفصل السابع

مولانا جلال الدين الرومي

مستثير هو الذي تتفق أفعاله مع أقواله ، ذاك
الذي ينبذ الارتباطات الدينية المعتادة .
ذو النون المصري .

يدل ظهور مولانا (حرفيا : سيدنا) "جلال الدين الرومي" ، مؤسس "طريقة
الدراويش الدوارين" ، بسيرته الصوفية على صحة القول الشرقي ، الذي يذهب إلى أن
"العالمقة يخرجون من أفغانستان كي يشعوا ضياعهم في العالم" . ولد "مولانا" في
إقليم "باكتريا" Bactria لأسرة تنتمي لطبقة النبلاء في مطلع القرن الثالث عشر . وعاش
ودرس في أيكونيوم "Iconium (Rum)" في آسيا الصغرى ، قبل نشأة الإمبراطورية
العثمانية التي تقول التقاليد إنه رفض الجلوس في عرشها .

وقد كتب أعماله باللغة الفارسية ، وإذك قدرها حق قدرها الإيرانيون لمضمونها
الشعري والأدبي والباطني إلى الحد الذي توصف معه بأنها "قرآن اللسان البهلوي" ،
وجاء هذا مع أنها تتعارض مع العبادة القومية الفارسية : العقيدة الشيعية ، فهو يقف
موقف النقد من روحها التي تقوم على الاستبعاد .

يرى المسلمون من العرب والهنود والباكستانيين في "الرومي" واحداً من الطبقة
الأولى من الأقطاب الباطنيين ، ومع ذلك فهو يقرر بصريح العبارة أن تعاليم القرآن

رمزية (الليجورية)، وأنها تحتوى على سبعة معان مختلفة. والحقيقة أننا لا نستطيع الإحاطة بالمدى الذى بلغه تأثير "الرومى"، مع أننا نستطيع أن نرصد له لمحات بين الحين والحين فى الأدب والفكر فى عدد كبير من المدارس. وحتى الدكتور "جونسون" المعروف بأرائه القاسية يقول عن "الرومى": يوضِّح للحاج أسرار طريق التوحد، ويميط الستار عن الأسرار التى ينطوى عليها درب الحق الخالد.

أصبحت أعماله معروفة على نطاق واسع بصورة كافية فى بحر ما لا يقل عن مائة سنة وحسب من وفاته، للشاعر الإنجليزى "تشوسر" حتى إنه أشار المرة تلو المرة إليها فى بعض أشعاره، إلى جانب المواد التى ترجع إلى تعاليم الباطنى السابق على "الرومى" وهو "الطار" (١١٥٠-١٢٢٩/١٢٣٠). ومن واقع الإشارات الكثيرة إلى مصادر عربية، مما نجده عند "تشوسر"، نجد أن مجرد الفحص الخاطف يكشف عن تأثير صوفى لمدرسة "الرومى" فى الأدب. واستعمال "تشوسر" لعبارة "كما يأخذ الأسد حذره إذا عاقبت الكلب"، ليست إلا اقتباساً دقيقاً للمثل العربى الذى يقول: "أضرب الكلب فيتأدب الفهد"، وهذا المثل يستخدمه "الدراويش الدوارون" بصورة سرية فيما بينهم. ويعتمد تفسيره على اللعب على الألفاظ بين "الكلب" و"الفهد". فمع أنهما يكتبان على هذا النحو إلا أن الصوفى يستخدم التماثل الصوتى عند نطق كلمة السر، فعوضاً عن نطق لفظ "كلب" يقول "قلب" ومطرَح لفظ "فهد" يضع لفظ "فهد" بمعنى (مهمَل ومنسى). وهنا تُصبح العبارة: "أضرب القلب [= التمارين الصوفية] يسلك المهمَل [= المالكات الذهنية] على نحو سليم.

وهذا هو الشعار الذى يقدم حركات "ضرب القلب" التى تشجعها عمليات الحركة والتركيز لـ "الملاوية" أو "الدراويش الدوارين".

تُعد العلاقة بين "حكايات كانترييرى" لـ "تشوسر" بصفتها قصة رمزية تحتوى على تطوير جوانى و"منطق الطير" أو "برلمان الطير" - كما درجت ترجمتها - لـ "الطار" موضوعاً آخر لا يخلو من إثارة. ويعيد البروفيسور "اسكيت" Skeat إلى أذهاننا أن عدد الحجاج عند "تشوسر"، هو نفس العدد عند "الطار"، وهو ثلاثون

حاجا فى طريقهم إلى وجهتهم المقدسة الخاصة بالجانبين. والحجاج الثلاثون يبحثون جميعاً عن الطائر الغامض، وهو "سيمورغ"، والكلمة تعنى بالفارسية "ثلاثين طائراً" أى "سى-مورغ" ^(١) ومع ذلك فاللغة الإنجليزية لا تجيز مثل هذا التبديل الحرفى. وعدد الحجاج، كان لا بد منه فى اللغة الفارسية نتيجة لضرورات القافية، وهو ما حافظ عليه "تشوسر" ولكن ينقصه المعنى المزدوج الذى كان موجوداً عند "الطار". كما أن "حكاية بائع صكوك الغفران الكنسى" موجودة عند "الطار" أما قصة شجرة الكمثرى فنجدتها فى السفر الرابع من العمل الصوفى الكبير "المثنوى" لـ "الرومى".

وحقيقة الأمر أن تأثير "الرومى" على مستوى الأفكار والنسيج الأدبى عميق فى الغرب. ولما كانت معظم أعماله قد تُرجمت إلى اللغات الأوروبية فى السنوات القليلة الماضية، فلقد كان تأثيره أعمق. ولكن إذا كان "الرومى"، كما يصفه البروفيسور "أربيرى" Arberry "أعظم شاعر صوفى بون منازع فى تاريخ البشرية"، فإن الأشعار التى تحمل الشطر الأعظم من تعاليمه تستطيع وحسب أن تجد تقديرها الصحيح فى أصولها الفارسية. ومع ذلك فالتعاليم والأساليب التى يستخدمها "الدراويش الدوارون" وسائر المدارس التى وقعت تحت النفوذ الرومى لـ "الرومى"، ليست عصرية على الاستيعاب طالما كانت طريقة صياغة الحقائق الباطنية مفهومة.

هناك ثلاث وثائق يستطيع العالم الخارجى عن طريقها درس أعمال "الرومى"، الوثيقة الأولى تتمثل فى ديوان "مثنوى المناوى" (أشعار/كوبليها روجيه ثنائية السطور/الآبيات) Spiritual Couplets، ويعد أعظم ما جادت به قريحة "جلال الدين الرومى". ويقع "المثنوى" فى ستة أسفار [حكتب] شعرية تملك مجازاتها الخيالية من القوة فى الأصل الفارسى إلى الحد الذى يثير إلقاؤها إعلاء مركباً بصورة غريبة لوعى المستمع.

استغرق "الرومى" ثلاثاً وأربعين سنة فى كتابة "المثنوى". ولكن ليس فى طوع أحد أن يطبق عليه معايير الشعر العادية، وذلك ناتج عن التشابك الخصوصى لأفكاره وشكله وصياغته. وعلى الذين يبحثون عن الشعر التقليدى وحسب فى هذا العمل،

وكما لاحظ البروفيسور "نيكلسون"، أن يمتنعوا، وعندئذ سوف يخسرون تأثير ما يُعد في الحقيقة شكلاً فنياً خاصاً، خلقه "الرومي" بغرض التعبير الحامل لمعان عديدة، يقر هو نفسه أنه لا يجد موازياً فعلياً لها في التجربة البشرية المعتادة. وتجاهل هذا الإنجاز الملحوظ يشبه انتقاء الطعم في غيبة مربى الفراولة.

غير أن "نيكلسون" يكشف أحياناً، خلال تركيزه الزائد عن اللازم على الشعر البديع في بحور "المثنوى" عن تفضيله للشكل الخالص.

يقول في (Introduction, Selections from the Diwan of Shams of Tabriz, p. xxxix) إن "المثنوى" يضم ثروة هائلة من الشعر الباعث على البهجة. ولكن يتعين على قرائه أن يتلمسوا طريقهم خلال الأمثال والحكايات والحوارات وتفسير النصوص القرآنية والنوادر الذكية والنصائح الأخلاقية، قبل أن يُصادفوا فقرة تحمل غنوة بديعة تتميز بالصفاء.

ينطق هذا الديوان بالنسبة إلى الصوفى، وربما لكل شخص آخر، ببعدٍ مختلف. ومع ذلك فهو بعدٌ موجود، بطريقة أو أخرى داخل ذاته الأعماق.

وعلى غرار كل الأعمال الصوفية يتراوح "المثنوى" في تأثيره على المستمع طبقاً للشروط التي يدرسه تحت ظلها. فالديوان يضم نوادر وحكايات رمزية ومساجلات وإشارات إلى معلمين سابقين وإلى وسائل مما يؤدي إلى استشعار النشوة: كمثال محسوس لأسلوب التوزيع، وبموجبه يجرى بناء الصورة عن طريق إعمال الأثر المتعدد في غرس الرسالة الصوفية في الذهن.

يجرى ترتيب هذه الرسالة، مع "الرومي" مثلاً هو الحال مع كل الأقطاب الصوفيين، بصفة جزئية استجابة للبيئة أو المحيط الذي يعمل فيه. فلقد أسس للرقصات والحركات الدائرية بين تلاميذه، فيما يُروى، نتيجةً للمزاج البلغمي البليد الذي كان يطفئ على الذين انخرط في العمل معهم. أما ما يُسمى بتغيير المبدأ أو العمل الذي يوصى به المعلمون الصوفيون فليس في الحقيقة أكثر من تطبيق هذه القاعدة.

وقد استخدم "الرومى" فى نسقه التعليمى التفسير والمران ذهنى والتفكير والتأمل، والشغل واللعب والفعل ورد الفعل. وتُعد الحركات البدنية-الذهنية لـ "ال دراويش الدوارين"، المصحوبة بموسيقى الأرغول [حناء ريفى بروحين أى مزدوج البوصة/الغابة. المترجم] تلك التى كانت هذه الحركات تؤدى على إيقاعاته، نتاجاً لمنهج خاص مصمم لإيجاد صلة وطيدة لـ "السالك مع التيار الباطنى، حتى يجرى التحول عن طريقه. فكل شىء يستوعبه الشخص الضال يحوز استعملاً ومعنى داخل نطاق السياق الخاص للصوفية الذى قد يظل غير منظور حتى يخضع للتجربة. يقول "الرومى": "للصلاة شكل وصوت وحقيقة مادية. وكل شىء يتجسّد فى الكلمات يملك معادلاً مادياً. ولكل فكرة مقابل عملى".

وتتمثل إحدى خصائص "الرومى" الصوفية الصادقة فى أنه، مع إرساله بصورة حاسمة لا نزاع فيها، قولاً هو الأكثر بعداً عن النزعة الشعبية: الشخص العادى، أيا كانت مكتسباته الشكلية، غير ناضج من الزاوية الباطنية، وهو يُعطى فى نفس الوقت الفرصة لكل شخص على وجه التقريب كى يحقق التقدم تجاه اكتمال المصير الإنسانى. على غرار كثير من الصوفيين الذين يجدون أنفسهم فى جو لاهوتى، يُخاطب "الرومى" بادئ ذى بدء مستمعيه بشأن موضوع الدين. ويؤكد أن الشكل الذى تفهم خلاله الهيئات المنظمة الدين العاطفى العادى، هو غير صحيح. ويُعد "ستار الضوء"، وهو الحاجز الذى تولّده حقانية - الذات [إيمان المرء بأن الصواب معه باستمرار. المترجم] أخطر من "ستار الظلام" الذى تسدله الرذيلة على الذهن. فالفهم لا يأتى إلا خلال الحب، وليس خلال التدريب عن طريق وسائل تنظيمية.

وكان يرى أن المعلمين الأوائل للدين كانوا على حق. أما تابعوهم، اللهم فيما عدا قلة، فلقد نظموا الأمور بتلك الطريقة التى تستبعد الاستشارة على وجه التقريب. ومثل هذا الموقف يحتاج إلى نهج جديد إلى المسائل الدينية. وبذلك يكون "الرومى" قد خرج بمجمل المسألة من القناة العادية. فهو ليس على استعداد لإخضاع أى عقيدة [بوجما] سواء للدراسة أو الجدل. ويقول إن الدين الحق شىء مختلف عما يظن

الناس. وبالتالي فليس هناك أى فضيلة فى اختبار أى عقيدة [=دوجما]]. وفى هذا العالم - وكما يقول - ليس هناك معادل لأشياء من قبيل "العرش" أو "الكتاب" أو "الملائكة" أو "يوم الحساب". ومن هنا تأتى التشبيهات، وتكون ضرورية لتكوين فكرة وحسب عن شىء آخر.

ولكنه يمضى إلى مدى حتى أبعد من ذلك، فى المجموعة التى تضم أقواله وتعاليمه التى تحمل عنوان "فيه ما فيه"، وهى المجموعة التى يستخدمها الصوفيون ككتاب مدرسى. فيقول أن "البشر يمرون خلال ثلاث مراحل. فى المرحلة الأولى يعبدون أى شىء: الرجل، المرأة، المال، البنون، الأرض أو الأحجار. ثم وبعد أن يحرزوا بعض التقدم إلى الأمام، فإنهم يعبدون "الذات العلية" وأخيراً فإنهم لا يقولون أنهم يعبدون "الذات العلية" ولا أنهم لا يعبدونه". فعندئذ يكونون قد دخلوا المرحلة الأخيرة.

فى سبيل الاقتراب من نهج الطريق الصوفى، يتعين على "السالك" أن يتبين أنه إلى حد كبير عبارة عن حزمة مما يُسمى اليوم بالمشرطات: الأفكار والتحيزات الثابتة وردود الفعل التلقائية، التى تتم خلال تدريب الآخرين. فالإنسان ليس حراً إلى الحد الذى يظن أنه حر عنده. والخطوة الأولى أمام الفرد تتلخص فى الفكك من أسر الظن بأنه يفهم، وأنه يحسن الفهم. ولكنهم يعلمون المرء أن بطوعه أن يفهم أى شىء عن طريق نفس العملية، عملية التعليل المنطقى. ومثل هذا التعليم يكون السبب وراء دماره.

"إذا سرت وفقاً للأساليب التى تعلمتها أو تلك التى قد تكون وراثتها، دون أى سبب آخر سوى أنك تعلمتها أو وراثتها، فانت تكون عندئذ غير منطقي".

يُعد فهم الدين وما يعلمه كبار الشخصيات الدينية الكبرى جزءاً لا يتجزأ من الصوفية، فالصوفية تستخدم مصطلحات الديانة العادية ولكن بطريقة خاصة طالما أثارت غضب التقى على المستوى الاسمى. فعند الصوفى، بصفة عامة، نجد أن معلّم كل ديانة يرمز، سواء فى معتقدياته وعلى نحوٍ أخص فى حياته اليومية، إلى مظهر للطريقة التى تعتبر فى مجملها بمثابة الصوفية. فبالسيد المسيح داخل - كما يقول "الرومى" - وإذا شئت فقل تطلب عونه لك. وعندئذ لا تطلب من داخلك أو من "موسى"

الذى هو داخله، طلبات فرعون. [هناك فرعونان: فرعون العقل المفارق المتعالى السامى وهو رمزى، وفرعون اللغوى الثقافى التاريخى المصرى وهو متحيزٌ وواقعى. المترجم].

ويقرر "الرومى" الطريقة التى يرمز بها للدروب الدينية المختلفة بالنسبة إلى الصوفى عندما يقول إن درب السيد المسيح كان مكافحة العزلة والتغلب على الشهوات، أما درب النبى "محمد" (ﷺ) فكان العيش داخل نطاق مجتمع بشرى عادى. وفى هذا الصدد يقول "الرومى": "سر على درب "محمد" (ﷺ)، ولكن إذا لم تستطع فانهج نهج المسيح". و"الرومى" لا يدعو أحداً بأى حالٍ من الأحوال هنا إلى اعتناق هذه الديانة عوضاً عن تلك، لكنه يشير إلى طريقين أو دربين يستطيع "السالك" أن يجد التحقق عبر اتباع أى منهما، ولكنه التحقق الذى يتأتى خلال الفهم الصوفى لما كان عليه دريا السيد المسيح والنبى "محمد" (ﷺ).

وعلى نفس المنوال، عندما يتحدث الصوفى عن "الذات العلية"، فهو لا يعنى ذلك الإله الذى يفهمه ذلك الشخص الذى تلقى تعليمه أو تدريبه على أيدي اللاهوتى. فذلك الإله يقبله البعض وهم الأتقياء ويرفضه البعض الآخر وهم الملحدون. ولكنه قبول أو رفض لما طرحه المدرسيون أو الكهنوتيون. ولكن الإله الذى يعرفه ويدعو إليه الصوفيون ليس داخلاً فى هذا السجال، فالقداسة مسألة تجربة ذاتية عند الصوفى.

كل ذلك لا يعنى أن الصوفى يحاول الانتقاص من شأن ملكة التعليل المنطقى. فـ"الرومى" يشرح كيف أن العقل أساسى، ولكن للعقل مطرحه. وإذا أردت أن تفصل ثوباً تعين عليك أن تتوجه إلى الترزى [=الخياط]. كما أن العقل يهديك إلى أى ترزى تختار الذهاب إليه. ومع ذلك فبعد هذه الخطوة يتوقف دور العقل. فلسوف يتعين عليك عندئذٍ أن تضع ثقتك الكاملة أو إيمانك فى هذا الرجل الذى سينجز العمل على خير ما يرام. ويقول المعلم الكبير أن المنطق يأخذ المريض إلى الطبيب، ولكن بعد ذلك يضع نفسه باطمئنان تحت يديه.

غير أن المادى الجيدّ التعليم، ومع أنه يزعم أنه مستعد لسماع ما يريد الباطنى أن يقول له، فهو لا يستطيع الإنصات للحقيقة كلها. فهو لن يصدقها. والحقيقة لا تعتمد

على النزعة المادية مثلما هو الحال مع المنطق. ومن هنا فالباطنى يشتغل على سلسلة من المستويات المختلفة، لا يعد المستوى المادى سوى واحد منها وحسب. وسوف يُسفر الاتصال بينهما عن أن الصوفى سوف يظهر حتى فى هيئة غير المتسق فى نظر المادى. إذا كان ليقول اليوم شيئاً مختلفاً عما قاله أمس فلسوف يبدو كذاباً. وفى أقل القليل فإن الموقف الذى يقوم على تعارض الأغراض سوف يدمر نشوء أى فرصة للتقدم نحو تفاهم متبادل.

ويرى "الرومى" فى هذا الصدد أن أولئك الذين لا يفهمون شيئاً يزعمون باستمرار أنه تافه. لا يستحق العناء. فاليد والأداة تشبهان الطران [=الحجر الصوان] والحديد الصلب. اضرب الأرض بالطران، فهل ينتج عن الضرب أى شرر؟ ولعل أحد الأسباب التى تحو الصوفى إلى الامتناع عن التبشير علناً بالعقيدة الصوفية يتمثل فى أن الشخص المتشرط [=المبرمج] دينياً أو المادى النزعة لن يفهم عنه ما يقول.

حط صقر ملكى على أطلال خربة يسكنها اليوم، فظن اليوم أن الصقر قدم إليهم لطردهم من موطنهم والاستيلاء عليه لنفسه. وكان أن قال الصقر لهم: "هذه الأطلال تبدو مكاناً هائلاً لكم أما بالنسبة لى فذارع الملك أكثر هناءاً! وهنا صاح بعض اليوم: "لا تصدقوه فهو يلجأ إلى الخداع كى يسرق منا موطننا".

ينتشر اللجوء إلى القصص الخرافية أو الرمزية [=الفابيوالة Fable] مثل هذه القصة بين الصوفيين، ويعتبر "الرومى" أعظم كتّاب هذا النوع من القصص الرمزية فى طريقتهم.

يُعطى القطب نفس الأفكار فى الغالب فى أشكال مختلفة أخرى كثيرة، حتى يُمكنها من اختراق الذهن. ويقول الصوفيون إن أى فكرة لن تدخل إلى الذهن المتشرط [=المبرمج] إلا إذا صيغت على نحو يُمكنها من تجاوز ستار التشريطات. والحقيقة التى تقول إن غير الصوفى لا يشترك إلا فى القليل مع الصوفى يعنى أن الصوفيين مضطرون إلى استخدام عناصر أساسية موجودة داخل كل فرد من أفراد النوع البشرى،

وهى عناصر لم يستطع أى نوع من أنواع التشريط [= إخضاع سلوك المرء لردود أفعال مشروطة مثل كلب "بافلوف". المترجم] أن تقتلها تماماً. وهذه العناصر هى التى تقف وراء الارتقاء الصوفى. ويُعد الحب بين أوائل هذه العناصر وأكثرها ديمومة، فالحب هو العامل القادر على حمل المرء بل البشرية جمعاء نحو التحقق.

يفتقر النوع البشرى إلى التحقق بمعنى أن هناك رغبة ما تؤرقه، وتراه يكافح فى سبيل تحقيقها خلال كافة أنواع المشاريع والطموحات. ولكنه الحب وحده هو الذى يُمكن المرء من الوصول إلى التحقق-الذاتى.

إلا أن الحب أمرٌ على جانب عالٍ من الجدية. فهو يسير خطوة خطوة إلى جانب الإشراف أو الاستنارة، فكليهما يزيدان معاً. فالنار المفعمة بالإمكانات للاستنارة تصل من القوة حداً يجعلها لا تُطاق كلها فى نفس الوقت.

"قد تكون حرارة الفرن عالية بما يحول دون تمتعك بأخذ قسطٍ من الدفء، بينما يعطيك لهب المصباح الأضعف ما تحتاج إليه من حرارة."

يظن كل شخص، عندما يبلغ مرحلة معينة من المعرفة الشخصية، أن بوسعه أن يجد الطريق الذى يقوده إلى الاستنارة بمفرده. وهذا ما يرفضه الصوفيون، لأنهم يتسألون عن كيفية عبور المرء على شئ لا يعرف ما هو. يقول "الرومى": "كل شخص أصبح باحثاً عن الذهب ولكن الأشخاص العاديين لا يعرفونه حتى لو صادفوه. وإذا لم يكن باستطاعتك أن تعرفه فانضم إلى معية أحد الحكماء."

فى الغالب لا يرى الشخص العادى، الذى يظن أنه يسير على درب الاستنارة سوى صورة له. فالضوء قد ينعكس على الجدار، ويكون الجدار بذلك مُضيفاً للضوء. "لا تشد نفسك إلى طوب الجدار، وابحث عن الأصل الخالد."

"يحتاج الماء إلى وسيط، كالوعاء، بينه وبين الحرارة حتى يسخن بشكل صحيح."

كيف يتأتى لـ "السالك" أن يتأهب لمهمته فى وضع قدمه على أول الدرب الصحيح؟ فى المقام الأول، لا ينبغي عليه أن يتخلى عن الشغل والعيش فى العالم المحيط. يقول "الرومى"

فى تعالىمه: "إياك. ونبذ العمل، فالكنز الذى تبحث عنه سوف ينبع منه". وهذا يعد أحد الأسباب التى توجب على كل الصوفيين أن يزاووا مهنة بناءة. فالشغل، مع أنه ليس العمل العادى أو حتى الإبداع المقبول اجتماعياً وحسب. فهى أى هذه المهنة تشمل العمل الذاتى، أو السيمياء التى يُصبح عن طريقها متكاملًا: فالصوف مع حضور الصانع البارِع يُصبح سجادة. والطوب يُصبح قصرًا. وعليه فحضور الروحانى يخلق تحولاً مشابهاً.

يُعد الحكيم فى البدء مرشد "السالك". وبأسرع ما يمكن يصرف هذا المعلم التلميذ الذى يغدو حكيماً هو الآخر ويستمر عندئذٍ فى عمله الذاتى. ولما كان الأقطاب المزيفون، فى الصوفية، كما فى أى عقيدة أخرى، ليسوا بالقليلين بالمرّة، فإن الصوفيين يجدون أنفسهم فى وضع غريب: بينما قد يبدو المعلم المزيف وكأنه معلم أصيل (لأنه يشقى فى سبيل الظهور على النحو الذى يريده منه التلميذ) فإن الصوفى الحقيقى لا يشبه فى غالب الأحيان ما يظن "السالك" الذى يفتقر إلى التمييز والتدريب أنها الهيئة التى ينبغى للصوفى أن يتخذها.

وينبها "الرومى" على هذه النحو: "لا تحكم على الصوفى بأنه فى حقيقة الأمر ما تستطيع أن تراه منه، يا صديقى، إلى أى مدى ستظل تفضل الجوز والعنب، كما يفعل الأطفال سواء بسواء".

يولى المعلم المزيف اهتماماً كبيراً للمظهر، وفى وسعه أن يعرف كيف يجعل "السالك" يعتقد أنه معلم عظيم، وأنه يتفهمه، وأن عنده أسراراً عظيمة يستطيع الكشف عنها. وحقيقة الأمر أن صدر الصوفى ينطوى على أسرار، ولكن يتعين عليه أن يُنمّيها داخل التلميذ. فالصوفية شىء يتخلّق داخل المرء وليس شيئاً يُعطى له. والمعلم المزيف يجعل أتباعه يلتفون حوله طوال الوقت، ولن يخبرهم بأنه يُعطيهم مراناً يتعين عليه أن ينتهى بأسرع ما يمكن، حتى ينوقوا طعم ارتقائهم بأنفسهم ويواصلوا حياتهم كأشخاص بلغوا درجة التحقق.

يُخاطب "الرومي" المدرسي واللاهوتي ومريد المعلم المزيّف على هذا النحو:

"متى تكفون عن عشق الشعائر وحب الإبريق؟ متى ستبدون في رؤية الماء الذي يحمله الإبريق؟ الناس في العادة يحكمون بالظواهر الخارجية. فلتعرفوا الفرق بين لون الخمر ولون الكأس."

يتعيّن على الصوفي أن يسير وفق كل الإجراءات الروتينية الخاصة بالارتقاء الذاتي، وإلا فإن التركيز على إجراء واحد دون سواه سوف يؤدي إلى حدوث خلل، وهو الأمر الذي يُفضي إلى الخسارة. على أن معدل الارتقاء يختلف من شخص لآخر. فالبعض يستوعب، كما يقول "الرومي" من قراءة سطر واحد، والبعض الآخر، الذين شهدوا حدوث حادث ما يعرفون كل شيء عنه. فالقدرة على الاستيعاب تنمو مع التقدم الروحي للفرد.

تشمل تأملات "الرومي" بعض الأفكار الملحوظة، المصممة بحيث تجعل "السالك" يستوعب الحقيقة التي تقول إنه فقد بشكل مؤقت كل اتصال بالواقع، حتى ولو بدت الحياة العادية وكأنها مجمول الواقع نفسه. ويرى الصوفيون أن ما نراه ونشعر به ونجربه في الحياة العادية غير المتحققة، ليس سوى جزء من كل أعظم. وهناك أبعاد لا نستطيع الوصول إليها إلا خلال بذل الجهد الشاق. فهذه الأبعاد أشبه بالجزء المغمور في الماء من جبل الجليد، فهي موجودة ولكننا لا نراها في ظل الشروط المعتادة. وعلى غرار جبل الجليد أيضاً تجدها أكبر كثيراً مما تظن أي دراسة سطحية.

يستخدم "الرومي" عديداً من التناقضات في شرح هذا الأمر. يتمثل أحد أهم هذه التناقضات في نظرية العمل، التي يقول بها. وتتلخص في أن هناك ما يُسمى بالعمل الشامل وهناك أيضاً ما يُعرف بالعمل الفردي. ونحن معتادون على رؤية العمل الفردي وحده في العالم المعتاد، أي عالم الحواس. ولنفترض أن هناك عدداً من الأشخاص يهمون بصنع خيمة، نجد أن بعضهم يخيّط، وآخرون يُحضرون الحبال والبعض الآخر ينكب على النسج. كلهم يشترك في عمل مشترك، مع أن كلا منهم مستغرق في عمله الفردي. وإذا كان لنا أن نفكر في صنع الخيمة، فالأهم عندنا هو العمل الأشمل.

يقول الصوفى، يتعين علينا فى بعض الاتجاهات أن ننظر إلى الحياة ككل، وفى نفس الوقت على المستوى الفردى. وهذا الاتفاق مع - أو قل التناغم مع - الخطة العامة أو العمل الشامل للحياة هو ضرورى لبلوغ الإشراق أو الاستنارة.

وشيناً فشيناً، وكلما تزايدت التجارب، يبدأ الصوفى فى إعادة تشكيل تفكيره على هذه الأسس أو الخطوط. وقبل أن يُتاح له المرور بتجربة باطنية، يكون إما متهكماً وغير ملتزم أو لا يملك سوى فكرة موهومة بالكامل عن طبيعة التجربة، وخصوصاً ما يتعلق منها بالمعلم والدرب. ولئلا هذا الشخص يُعطى "الرومى" تأملات مصممة كى تساعد فى التغلب على التطوير المفرط عن حده لبعض الأفكار التى تنتشر بين غير المدربين. فالإنسان يتوقع أن يعطيه أحدهم مفتاحاً ذهيباً. إلا أن بعض الأشخاص يثبتون أنهم أسرع فى إحراز الارتقاء من البعض الآخر. والشخص الذى يسافر فى غياهب الظلام يكون مسافراً مع ذلك مثل غيره من المسافرين. والتلميذ يكون فى حالة اكتساب للعلم حتى دون أن يدرك أنه يفعل، ومن جراء ذلك قد يثور. لكن "الرومى" يذكره أن الشجر يجمع الغذاء فى فصل الشتاء. وخلال ذلك قد يظن الناس أن الشجر عاطل عن العمل، لأنهم لا يرون فى العمق ما يجرى خلف ما يرون على السطح. ولكنهم يرون البراعم فى الربيع، وعندئذ يؤمنون بأن الشجر لم يكن عاطلاً. وأن هناك وقتاً للجمع ووقتاً آخر للانطلاق. وهذا يعود بالموضوع إلى الراء إلى التعليم: "يتعين للتويز أن يأتى شيئاً فشيئاً، وإلا فإنه يُغرق المرء والأدق يُغشلق له عينيه".

يستبدل الصوفيون الأنوات المدرسية، التى يلجأون إلى استعمالها من حين لآخر، بالتعليم الباطنى، وهو التعليم الذى يتعين له أن يجرى وفقاً لقدرات التلميذ. وبلغت معلمنا الانتباه إلى أن أنوات الصائغ فى أيدي طارق النحاس أشبه ببذر البنور على صفحة الرمال. وأنوات طارق النحاس فى يدي الفلاح تشبه تقديم الدريس كطعام للكلب أو طرح العظم فى مذود الحمار.

يمر الموقف تجاه التقاليد المعتادة للحياة بامتحان. فيُنظر إلى مسألة الأشواق الجوانية للإنسانية، ليس بصفتها احتياجاً "فرويدياً"، بل بصفتها أداة طبيعية فطر

عليها الذهن في سبيل تمكينه من بلوغ الحقيقة. والناس - كما يقول "الرومي" - لا يعرفون في حقيقة الأمر ما الذي يريدونه. فالشوق الجواني الذي يُضمرونه في جوانحهم يُفصح عن نفسه في منات الرغبات التي يظنون أنها احتياجاتهم. ولكنها ليست رغباتهم الحقيقية، كما توضّح لنا التجربة؛ وذلك لأنهم عندما يُحققون هذه الأهداف فإن ذلك الشوق الجواني يظل مؤرقاً ومتعطشاً. وكان لـ "الرومي" أن يرى في "فرويد" شخصاً تسلط عليه أحد التجليات الثانوية للشوق الجواني العظيم، وليس شخصاً اكتشف أساس ذلك الشوق.

وعودٌ علي بدء قد يبدو الناس أشراراً في عيني شخصٍ ما وأخياراً في نظر شخصٍ آخر. وهذا راجعٌ إلى أن هناك ذهنًا يسيطر عليه الجفاء، وآخر مفعمٌ بالتسامح. فالسمكة والصنارة موجودتان ككتاهما.

يتمرنُ الصوفي على امتلاك القدرة على الانفصال، كي يعقبا امتلاك القدرة على تجريب ما يختمر في صدره بدلاً من مجرد التطلع إليه. وفي سبيل تحقيق ذلك، يقوم المعلم بتدريب هذا التلميذ على إمعان النظر في مقولة "الرومي": "الشبعان لا يرى ما يراه الجوعان إذا نظرا معاً إلى رغيف خبز".

وإذا كان أحد الأشخاص يفتقر إلى المran إلى ذلك الحد الذي يُخضعه لتحيزاته الخاصة، فليس في وسعه أن يتعشّم في إحراز كثير من التقدم. ويركّز "الرومي" على تخليق التحكم، وهو تحكم يأتي خلال التجربة وليس خلال النظرية بحد ذاتها فيما يتعلّق بالصالح والطالح، بالخطأ والصواب، فالأمر هنا ينتمي إلى تصنيف الكلمات: "الكلمات لا تحمل بحد ذاتها أى أهمية". فلو عاملت زائراً ما بصورة حسنة وتحدثت إليه بكلمات طيبة، فلسوف يسعد. أما إذا عاملته بطريقة خشنة وألقيت نحوه بعدة كلمات مسيئة، فلسوف يستشعر الإهانة وبالتالي التعاسة. فهل تستطيع بضع كلمات أن تُفيد في حقيقة الأمر السعادة أو التعاسة؟ هذه عبارة عن عوامل ثانوية، وليست جوهرية. وفي سائر الأحوال لا تؤثر إلا على الضعاف من الناس.

يُخَلِّقُ المتدرب الصوفى طريقة جديدة لرؤية الأشياء خلال التمارين التى يتدرب عليها. فتراه يسلك أيضاً سواء بأفعاله أو ربود أفعاله فى مواقف معينة سلوكاً مختلفاً، عما كان ليحدث منه لولا هذه الطريقة الجديدة. فهو يستوعب المعنى الأعمق لمثل هذه الوصية التى تقول: "خذ اللؤلؤة وارم المحارة"، فلن تعثر على لؤلؤة فى كل محارة تصادفها، و"الجبل أكبر دائماً من الزمردة". وما يبدو سخيلاً أو يكاد فى نظر الشخص العادى، وعلى أحسن تقدير قولاً ماثوراً، يُصبح بالنسبة إلى الصوفى مقعماً بالمعانى، فهو يجد فى أعماقه ما يصله بشيء يسميه "الآخر": العامل الكامن الذى يبحث هو عنه. وما قد يبدو حصاة للرجل العادى - هكذا يواصل "الرومى" حديثه مطوراً مقولته - هو لؤلؤة للعارف.

عندئذ يلمح السالك روغان التجربة الروحية. وإذا كان عاملاً خلاقاً، فإنه يدخل المرحلة التى يخترقه فيها الإلهام أحياناً وإن لم يكن دائماً. وإذا كان عرضة للمرور بتجربة الانتشاء، فلسوف يكتشف أن معنى الاكتمال وهو معنى مفعم بالبهجة يأتى بصورة مؤقتة، ولكنه لا يستطيع التحكم فيه. فالسر يحمى نفسه: "ركّز على الروحانية، كما ستفعل، وسوف تهرب منك، إذا كنت مستحقاً. فلك أن تكتب عنها، وأن تفاخر بها، وأن تعلق عليها، إلا أنها ستمتنع عن أن تفيدك بشيء"، فلسوف تولى منك الفرار. ولكن إذا رأت منك التركيز، فقد تصبح فى متناول يديك، مثل طائر مدرب. وعلى غرار الطاووس لن تحط فى مكان لا يكون جديراً باستقرارها فيه.

وعندما يصل الصوفى وحسب إلى ما بعد مثل هذه المرحلة من الارتقاء، يكون فى طوعه أن يوصل شيئاً عن الدرب إلى الآخرين، ولكنه إذا حاول ذلك قبل بلوغه هذه المرحلة فـ "إنها سوف تهرب".

وهنا أيضاً تكون الحاجة ماسة إلى توازن دقيق بين الطرفين المتطرفين، وإلا فإن المجهود من ألفه إلى يائه قد يذهب سدى. ويرصد "الرومى" أن "الشبكة التى هى عبارة عن ذهنك على درجة كبيرة من الحساسية. ويتعين عليك أن تهينها بشكل دقيق حتى تصيد صيدها. فإذا ما كانت التعاسة هناك، فلسوف تتمزق الشبكة، وإذا تمزقت

فلسوف تنتهى فائدتها. كما أن الشبكة تتمزق أيضاً بحب مفرط فى مقابل معارضة مفرطة، فلا تلجأ لأى منهما".

"تبدأ الحواس الخمس الجوانية فى العمل مع استيقاظ الحياة الجوانية للفرد. ويشرب الغذاء غير الملموس، الذى يتحدث عنه "الرومى" فى إحداث أثر مغذ. فالحواس الجوانية تُشبه، على نحوٍ أو آخر، الحواس البرانية، ولكنها تُعد بالنسبة لها كالنحاس الأحمر بالنسبة للذهب".

على نحو ما يختلف جميع الأفراد، فى قدراتهم، الواحد عن الآخر، يتطور الصوفيون فى بعض المناحي ولا يتطورون فى مناح أخرى. ولو أن المعتاد أن التطور يلحق عدداً من الملكات الجوانية والقدرات الخاصة بصورة متزامنة ومتناسقة. حقا قد يحدث تغير فى المزاج، ولكن تطورها لا يشبه بحال من الأحوال تلك التغيرات التى يشعر بها غير الناضجين من البشر. والمزاج يُصبح جزءاً لا يتجزأ من الشخصية الحقيقية ويحل محل فجاجة الأمزجة العادية تغير وتفاعل الأمزجة العليا، تلك التى لا تُعد الأمزجة الدنيا أكثر من انعكاسات باهتة لها.

دخل تغير مهم، على المفهوم الصوفى للحكمة والجهالة. وبعبارة "الرومى": "إذا صادفنا حكيماً بكل معانى الكلمة، ولا يعرف شيئاً عن الجهالة، فلقد تدمره". وبناء عليه فالجهالة جديرة بالثناء، لأنها تعنى وجوداً مستمراً. فالجهالة لا تقل ولا تزيد عن شريك الحكمة، بمعنى التبدل، مثلما هو الحال مع الليل والنهار، يكمل كل منهما الآخر.

يُعتبر عمل الأضداد مع بعضها البعض موضوعاً مهماً من موضوعات الصوفية. وعندما تتصالح الأضداد، فإن الذات الفرد لا تبلغ اكتمالها فحسب، لكنها تتجاوز أيضاً حدود البشرية، على نحو ما نفهمها. ويُصبح الفرد، ما نستطيع أن نقر به من الأذهان قدر الإمكان، على هذا النحو: قوى بصورة هائلة. ماذا يعنى ذلك وكيف يحدث؟ هذه أسئلة تنتمى إلى مجال التجربة الشخصية خارج نطاق الكتابة المجردة. وفى موضع آخر يعيد "الرومى" إلى الأذهان خلال حديثه عن الكلمات المكتوبة: "كتاب الصوفى ليس سواد الصفحات المنقوشة بالحبر بل بياض القلب النقى".

عندئذ يبلغ الصوفى بعض الاستبصارات التى ترتبط بارتقاء الحس الذى لا يعرف الخطأ. وتوقه للمعرفة من ذلك النوع الذى يستطيع، خلال قراءة هذا الكتاب أو ذاك أن يغربل فى الغالب ما هو حقيقى وما هو خيالى، ويستطيع التفريق بين القصد الفعلى للمؤلف وسائر العناصر الأخرى. ولعل المقلدين هم الذين تتهددهم هذه الملكة على نحو خاص، أولئك الذين يدعون أنهم صوفيون، وهم الذين يسهل عليه أن يكتشف خباياهم. ومع ذلك فاجساسة بالتوازن يوضح له إلى أى حد قد يكون المقلد مفيداً لقضية الصوفية. ويعلّق الصوفى على هذه الوظيفة فى "المنثوى"، وتعاليمه فى هذا الشأن تنقل بأمانة بالغة من جيل إلى جيل عن طريق المعلمين الصوفيين متى وجبوا أن التلميذ بلغ هذه المرحلة: "المقلد أشبه بالقناة، حقاً لا تشرب، لكنها قد تحمل الماء إلى العطشى".

ومع تقدمه على الدرب، يتحقق الصوفى من الحد الهائل الذى يبلغه الأمر من التعقيد بل حتى المجازفة، ما لم تنفذه بالتماشى مع المنهج الذى نشأ وتطور عبر العصور. ويسجل "المنثوى" خلال "قصة خرافية" هذه المرحلة من التجارب: "دخل أسد فى حظيرة وهناك وجد ثوراً فأكله وجلس حيثما كان يجلس. ولما كانت الحظيرة مظلمة ودخل صاحبها كى يتفقد حيواناته فلقد ربت على كتف الأسد بيديه دون أن يشعر. وهنا قال الأسد لنفسه: "لو كانت الحظيرة مضامة لمات من الخوف، ولقد ربت على كتفى على ذلك النحو لأنه ظننى ثوراً". وإذا قرأنا هذا العمل على أنه قصة عادية، فإن هذا المشهد أو "الإسكتش" الحى قد يمر على أنه مجرد نادرة من نوادر المغفلين الذين يندفعون حيث يخشى الملائكة أن يطلوا أو يضعوا أقدامهم.

يعد استيعاب المعانى الحقيقية الكامنة وراء الأحداث الدنيوية غير المفهومة نتيجة أخرى من نتائج الارتقاء الصوفى. لماذا على سبيل المثال، تستغرق مرحلة معينة فى الدرس الباطنى من شخص ما مدة أطول مما تأخذه من شخص آخر، حتى ولو كان ينتهج كل منهما إلى هذا الحد أو ذاك نفس الروتين؟ يصور "الرومى" تجريب البعد الخاص فى الحياة، ذلك البعد الذى يحجب الأعمال الكاملة لواقع الأمر، مما يعطينا

رؤية غير مرضية للكل. يقول إن شحاذين طرقا باب أحد البيوت. وسرعان ما راضى أهل البيت الأول منهما بمنحه بضع لقيمات من الخبز، أما الثانى فتركوه ينتظر نصيبه. لماذا؟ الشحاذ الأول لم يقع عندهم موقع إعجاب كبير، ولذلك أعطوه خبزاً بانتا، أما الآخر فسأله الانتظار حتى يخبزوا له رغيفاً طازجاً. هذه القصة تُصوّر موضوعاً طالما تردد فى التعاليم الصوفية حول وجود عنصر أو آخر فى الغالب فى جاذبة، قد لا نعلم عنه شيئاً. ومع ذلك فإننا نبني أراجنا على مواد ناقصة. ولا غرابة كبيرة فى الأمر إذا نظرنا فوجدنا أن غير المطلعين على بواطن الأمور يتطورون وهم يملكون بـ "حول" دائم التجدد.

يغنى "الرومى" فى إحدى قصائده: "أنت تنتمى إلى عالم الأبعاد. ولكنك جئت من عالم اللأبعاد. فأغلق المحل الأول وافتح الثانى".

وهكذا نجد رؤية جديدة وشاملة لكل مظاهر الحياة وكل المخلوقات. فالعامل، إذا كان لنا أن نستخدم خيال "الثنوى" مخفى فى "ورشة العمل" بمعنى أنه كامن وراء عمله، الذى يكون، كما هو عليه الحال، قد نسج عش عنكبوت عليه. فالورشة هى مطرح الرؤية، وخارجها هو مطرح الظلام.

يُوقّر موقف الصوفى، كشخص يتمتع ببصيرة أعمق فى النظر إلى أمور العالم وإلى الكل، وذلك بالتعارض مع الجزء، إمكانية هائلة لامتلاك القوة. ولكنه لا يستطيع أن يخطو هذه الخطوة إلا بالارتباط مع باقى المخلوقات: وأولهم الصوفيون ثم سائر أبناء البشرية وأخيراً يأتى سائر المخلوقات. فالقوى التى يملكها الصوفى ووجوده ذاته كلها مرتبطة بـ "كدية" جديدة من العلاقات. وترى الناس يأتون إليه، ويتبين له أنه حتى أولئك الذين يتهمون، قد حضروا على الأرجح كى يتعلموا عوضاً عن إحراز فوزٍ عليه فيما يتعلق بهذه النقطة أو تلك. وهو ينظر إلى سلسلة طويلة من الأحداث، بصفتها نوعاً من الأسئلة والإجابات عليها. فزيارة المرء إلى حكيم ما، من وجهة نظر الصوفى، عبارة عن نوع من التقرب إليه بهذا الطلب: "علمنى". والجوع قد يكون سؤالاً: "هل لك أن ترسل إلى طعاماً؟" والامتناع عن إرسال الطعام هو جوابه، وهو جواب بالرفض. أضف إلى ذلك، وعلى نحو ما ينهى "الرومى" هذه الفقرة: "الجواب على وجود الأحق هو الصمت".

يستطيع الصوفى أن ينقل جزءاً من تجربته الباطنية إلى عددٍ معين من الآخرين، بعضهم التلاميذ الذين يأتون إليه، ويكونون قد تكيّفوا بفعل تجاربهم الماضية كي يحرزوا مثل هذا الارتقاء، وهو ما قد يحدث خلال تمارين التركيز المتبادل "التجلى" وأداء هذه التمارين قد يتطور إلى تجربة باطنية صادقة. ولقد روى "الرومى" لتلاميذه يوماً أن "الإشراق أو الاستنارة يأتى إليكم لأول مرة من المتضلعين فى العلم. وهذا هو التقليد. ولكن عندما يأتى مراراً فذاك هو تجربة الحقيقة". وقد يبدو على الصوفى فى معظم الأحيان، خلال كثير من مراحل السعى أو الطلب أن لا يقيم وزناً كبيراً لمشاعر الآخرين، أو على نحوٍ آخر غير متسق مع حركة المجتمع. وعندما يكون ذلك الأمر صحيحاً، يكون هذا راجعاً إلى أنه يلمح الطابع الحقيقى للموقف خلف الموقف الظاهر بصفة جزئية للآخرين. فالصوفى يسلط أحسن سلوكٍ ممكن، مع أنه قد لا يقف دائماً على السبب الذى جعله يقول ما قال أو يفعل ما فعل.

ويُعطينا "الرومى" فى كتابه "فيه ما فيه" تصويراً لمثل هذا الموقف بالذات: شاهد أحد السكرانى ملكاً يمر على متن جوادٍ مطهم. وكان أن أطلق السكران ملاحظة غير ودودة على الحصان. فغضب الملك واستدعاه للمثول بين يديه فى وقتٍ لاحق. فشرح الرجل الأمر على هذا النحو: "فى ذلك الوقت كان هناك رجل سكران يقف على ذلك السطح. لم يكن أنا بالطبع، فلقد ذهب فى حال سبيله". فما كان من الملك إلا أن ابتسم من هذا الرد وأمر له بمكافأة السكران هنا هو الصوفى، متعلماً هو الواعى (غير السكران) فى نفس الوقت. فالصوفى، فى حالته من الارتباط بالحقيقة الصادقة، تصرف بشكلٍ معين. ونتيجة لذلك كوفى. كما أنه باشر وظيفة محددة فى شرحه للملك أن الناس ليسوا دائماً مسئولين عن تصرفاتهم. وعلاوة على ذلك منح الملك فرصة القيام بعملٍ خيرٍ.

العنب الذى ينضج لا يعود حصراً مرة أخرى، وليس فى وسع أحد أن يعود بعقارب الساعة إلى الوراء أو يوقف التطور الإنسانى. ومع ذلك فبإمكاننا أن نوجّهه، كما يستطيع أولئك الذين لا يعرفون ما هو الحدس الصادق أن يعترضوا سبيله.

وبالتالى فإمكانية تشويه تعاليم الصوفيين تظل قائمة، وبناء عليه قد يُعامل أيضاً على ذلك النحو إذا سمح لنفسه أن يراه السوقيون علناً أكثر من اللازم. أما بالنسبة لبث التعاليم الصوفية بين أولئك العاديين، فـ "الرومى" مثل غيره من المعلمين الصوفيين، مستعد باستمرار لتوجيه دعوة عامة لهم:

بينما يكون القنديل الجوانى للجواهر على اشتعاله،

أسرع بتشذيب الفتيل وزوده بالزيت.

ولكن "الرومى" متفق مع المعلمين الذين يرفضون مناقشة العقيدة الصوفية مع كل من هب ودب: "ادع الأحصنة إلى مكان آخر بخلاف الحقل الذى يوجد فيه البرسيم، وستجدهم يرتابون فى الأمر"، بصرف النظر عما يكون.

يقف الصوفيون موقف المعارضة من المتعلمين الخُص والفلاسفة المدرسين، وذلك بصفة جزئية لأنهم يرون أن مثل ذلك المران الذهنى الذى يتزودون به على ذلك النحو الموسوس والأحادى الاتجاه يسيء لذلك الذهن وكل الأذهان فى نفس الوقت كذلك. وبنفس الدرجة، فالتعاليم الصوفية تتصدى بقوة لأولئك الذين يظنون أن كل ما يهم هو البديهة أو الزهد. فـ "الرومى" يصر على التوازن بين كل الملكات.

يعتمد الاتحاد بين الذهن والحدس الذى ينتج عنه الإشراق أو الاستنارة والارتقاء اللذان يبحث عنهما الصوفيون، على الحب، والحب دائماً: هذه "التيمة" التى يكح عليها "الرومى" لا تجد تعبيراً عنها أفضل مما هو الحال فى كتابات "الرومى"، اللهم إلا أن يكون ذلك داخل جدران مدرسة من المدارس الصوفية. وعلى غرار ما تعمل النزعة الذهنية تماماً بالمواد الملموسة، تعمل الصوفية بتلك المواد المنظورة والجوانية. وحيثما يضيق كل من العلم والنزعة المدرسية كليهما دائماً من نطاقهما حتى يستوعبا مناطق للدرس أضيق فأضيق، تواصل الصوفية احتضانها لكل دليل من الأدلة التى تقوم على الحقيقة الكامنة العظمى، أينما وُجد.

ولقد خلقت هذه القدرة على الاستيعاب والمقدرة على تحريك النزعة الرمزية، بالإضافة إلى الحكى والفكر من التيار الصوفى السفلى، عند المعلقين البرانيين (حتى فى الشرق) إثارة شديدة وأبواباً جديدة لقتل أوقات الفراغ، فأخذوا يتتبعون أصول هذه القصة أو تلك فى الهند وهذه الفكرة أو تلك فى بلاد اليونان وهذا التمرين أو ذاك عند "الشامانيين"، فمثل هذه العناصر يحملونها عند عودتهم إلى مكاتبهم كى توفر لهم فى نهاية المطاف نخيرة فى صراعهم الذى لا ينخرط فيه من أعداء سواهم هم أنفسهم، إلا أننا نجد الجو الفريد للمدارس الصوفية فى كتابى "المثنوى" و"فيه ما فيه". ولو أن الكثيرين من البرانيين أصحاب الظاهر، يجدونهما محيرين وفوضويين ومكتوبين باستخفاف.

حقيقة الأمر أن الكتابين يُعدان بصفة جزئية دليلين يجدر استخدامهما بالاقتران مع التعاليم والممارسات الصوفية الفعلية من عمل وفكر وحياة وفن. ولكن حتى لو قبل معلق واحد حقيقة هذا الجو، كما تخلق بشكل عمدى، وكرر أى ذلك المعلق الرواية الصوفية لهذا الجو على صفحات الورق المطبوع، فلقد كشف عن جوهره خلال الاتصال الشخصى من أن الحيرة عوضاً عن ذلك هى التى تستبد به لمجمل الأمر. ومع ذلك لزم القول بأنه لا يزال يعتبر نفسه صوفياً، على الرغم من أنه لم يحظ بالقبول من جانب أى منهج صوفى. وتحت تأثير مثل هؤلاء الرجال نرى أن درس الغريبيين للصوفية، وهو ما كان قد اكتسب فى ذلك الوقت زخماً هائلاً، أصبح أكثر صوفية قليلاً، مع أن شوطاً طويلاً لا يزال من اللازم عليه أن يقطعه. فـ "المثقف الصوفى" هو أحدث بدعة غريبة.

تملك الصوفية بطبيعة الحال مصطلحاتها الفنية الخاصة، وتغص أشعار "الرومى" بنوعيات مألوفة وأخرى فريدة من هذه المصطلحات التأهيلية أو التدشينية. فهو يصف على سبيل المثال فى ديوانه الرائع الثالث "ديوان شمس تبريز"، بعض المفاهيم والأنشطة الذهنية التى تطفو على السطح داخل أحد الاجتماعات السرية التى يعقدها الدراويش. وهنا نجد التعاليم التى تُمكن المرء من أن يصبح صوفياً على مستوى

"النظر والعمل"، وقد نقلها "الرومي"، مغلفة في أشعار متقطعة ومشوشة في الظاهر،
بأسلوب مصمم خصيصاً لإبراز فحواها:

"فلتضم الجماعة ولتتشبه بهم، وذلك كي تشهد ما تنطوي عليه
الحياة الحقّة من بهجة لا نظير لها. سر في الطريق الذي دمره
الخراب، وتطلع إلى الذين ضربهم الذهول (أصحاب البيوت
المهدمة) اشرب كأس الشعور حتى لا تشعر بعد الآن بالخزي
(الوعي الذاتي). أغلق عيني رأسك، حتى تتمكن من الرؤية بعينك
الجوانية. افتح ذراعيك طالما تشتاق إلى من يحتضنك. هشّم
الصنم الأرضي حتى تطالع وجه الأصنام جميعاً. لماذا تقبل دفع
مهر عالٍ للغاية على هذا النحو في عجوز واهنة، ولماذا تقبل
عبودية الانخراط في سلك "العسكروت" نظير بضعة أرغفة من
الخبز؟

يعود الصديق ليلاً، واللييلة لا تأخذ من الشراب جرعة أخرى:
أمسك فمك عن الطعام، حتى تفوز بخبز الفم. وفي اجتماع
الساقى اللطيف المعشر، انضم للدائرة. كم تستغرق من وقت كي
تدور حولها؟ هاك عرض معقول دع عنك شكلاً من أشكال الحياة
واغنم كرم الراعي...كف عن التفكير إلا في خالق التفكير،
التفكير في "الحياة" أحسن من التفكير في الخبز. في أرض
"الذات العلية" الواسعة لماذا رضيت بالنعاس في سجن من
السجون؟ انبذ الأفكار المعقدة حتى ترى الجواب الخفي. أمسك
عن الكلام حتى تبلغ الحديث الراسخ. مر بـ "الحياة" و"الدنيا"
حتى ترى "حياة الدنيا".

مع أننا لا نستطيع تقييم حقيقة الوجود الصوفي عن طريق
معايير أكثر محدودية من الفكر الموهل في الإطناب، فإن بوسعنا

لأن ننظر إلى هذه القصيدة بصفتها تجميعاً لموامل بارزة في منهج "الرومي". فهو يشترط صراحة وجود مجتمع، ينظر نفسه للملاحظة الواقع، الذي لا يعد الواقع الظاهر منه إلا بديلاً هزياً له. مثل هذه المعرفة تأتي من الاتصال بالآخرين، عن طريق الانخراط في أنشطة الجماعة، بالإضافة إلى النشاط والفكر الشخصيين. أما ما هو أصلي فلا يأتي إلا إذا تحولت أنماط معينة من التفكير إلى منظورها الصحيح. فـ "الساك" يتعين عليه أن "يفتح ذراعيه" رغبة في الاحتضان، دون أن ينتظر من يعطيه أى شيء في وقت يكون فيه واقفاً موقفاً سلبياً. و"العجز الوامنة" ليست سوى مجمل الكسوة التي ترتديها التجارب الدنيوية، التي تُعد بدورها انعكاسات لحقيقة نهائية لا تحمل إلا بالكاد أى تشابه مع ما يبدو في الظاهر كحقيقة. وفي نظير "بضعة أرغفة" من الحياة المعتادة يبيع الناس إمكانياتهم.

يأتي الصديق ليلاً، أى أنه يأتي عندما تكون الأشياء ساكنة، ولا يكون الفرد قد خُدرَ بإشراجه التفكير الأتوماتيكي. أما الطعام الذي يعتبر غذاء خاصاً للصوفي فليس نفس الطعام العادي، ولكنه جزء جوهري من المدخل اليشري. فالبشرية تدور حول الواقع، خلال نسق ليس هو النسق الحقيقي. ويتعين عليها أى على البشرية أن تدخل الدائرة بدلاً من تتبع محيطها وحسب. والعلاقة بين الوعي الحقيقي وبين ما نعتبره وعياً أشبه بمئات الحيوانات بالنسبة لحياة واحدة. إلا أن بعض خصائص الحياة، كما نعرفها: كاللوحش والأنانية، وكثير غيرها، مما يُعد حواجز أمام التقدم، يتعين علينا أن نرجع عليها العوامل الخيرة.

قل هو التفكير وليس تنميط التفكير الذى يصلح منهجاً. فالتفكير يتوجه إلى الحياة بأسرها، وليس إلى مظاهر محدودة لها. فالإنسان أشبه بشخص يملك فرصة الطواف حول الكرة الأرضية، ومع ذلك يقع فريسة النوم فى سجن من السجون، فمضاعفات القدرة الذهنية التى توظف فى غير موضعها تطمس الحقيقة. والصمت مقدمة للحديث أعنى الحديث الحقيقى. ونحن نفوز بالحياة الجوانية للعالم خلال تجاهل التشظى الذى يتضمنه كل من "الحياة" و"الدنيا".

عندما رحل "الرومى" عن دنيانا فى سنة ١٢٧٢ ترك نجله "بهاء الدين" كى يواصل قيادة "الطريقة المولوية". ولا كان محاطاً فى حياته بأناس من كل الديانات والعقائد والمذاهب، فلقد سار فى وداعه الأخير أناس من جميع المشارب.

سنل أحد المسيحيين عما أبكاه بمرارة لوفاة معلم مسلم. فجاء جوابه كاشفاً الحقيقة الصوفية التى تقول بتكرار التعاليم وانتقال النشاط الروحى:

«نحن نرى فيه "موسى" و"داود" و"يسوع" عصره. وكلنا أتباع من أتباعه وتلاميذ ضمن تلاميذه.»

تكشف حياة "الرومى" عن المزج بين الحكمة المنقولة وبين الإشراف الشخصى، وهو ما يُعد أساسياً بالنسبة للصوفية. وترجع أصوله إلى الصحابى "أبو بكر الصديق" رفيق الرسول (ﷺ) أما والده فيمت بصلة قرابة قوية إلى الملك "خوارزم شاه". وقد جاء مسقط رأس "جلال الدين الرومى" فى سنة ١٢٠٧ فى "بلخ"، التى تُعد مركزاً من مراكز العلم والتعليم فى العصور الوسيطة، ويروج فى أسطورة صوفية أن الباطنيين الصوفيين تنبأوا له منذ صباه المبكر بمستقبل باهر. وحدث أن انقلب ملك "بلخ" بإيعاز من المدرسين الذين كانوا قد حازوا نفوذاً قوياً فى ذلك الوقت ضد الصوفيين، وخصوصاً ضد قريبه، والد "جلال الدين الرومى"، وقد بلغ الاضطهاد الذى أنزله الملك بالصوفيين حد إغراق أحدهم، بناء على أمر من الشاه، فى نهر "أوكسوس". وكان هذا

الاضطهاد نذيراً بغزو المغول، وهو الغزو الذي استشهد فيه القطب الصوفى "نجم الدين" الملقب بـ "الأعظم" فى ميدان المعارك. وهذا القطب هو الذى أسس "الطريقة الكبرى" التى تتصل بشكل وثيق بنشأة "الرومى". ونتج عن التدمير شبه الكامل الذى قامت به قوات "جنكيز خان" لآسيا الوسطى أن تشتت الصوفيون التركمانستان، وقد هرب والد "الرومى" بنجله الصغير إلى "نيسابور"، حيث تقابلا مع معلم صوفى عظيم آخر من التيار الصوفى هو الشاعر "فريد الدين العطار"، الذى بارك الصغير وأسبغ عليه مسحة "روحانية" خلال "البركة الصوفية". وفى ذلك الحين أهدى الصبى نسخة من كتابه "أسرار نامه" أو "كتاب الأسرار" وكان قد كتبه شعراً.

وتذهب التقاليد الصوفية إلى أنه منذ اعترف الأقطاب الصوفيون المعاصرون الكبار بالإمكانات الروحية للصبى "جلال الدين الرومى"، صار اهتمامهم بتوفير الحماية والرعاية هو الدافع وراء الرحلات التى قام بها نوه الذين كانوا فى ذلك الوقت فى عداد اللاجئين، غادروا "نيسابور" وكلمات "العطار" شبه الملائكية ترن فى أذانهم: "هذا الصبى سوف يشعل نيران المجد المقدس فى طريق العالم". فلم تكن "نيسابور" آمنة. وكان "العطار" ينتظر دوره للدخول فى رحاب الشهداء، مثلما فعل قبله، "نجم الدين"، ولم يطل انتظاره طويلاً قبل أن يلحق ركب الشهداء على أيدي المغول.

وكان أن وصلت الأسيرة الصوفية مع قطبها الذى لم يكن قد اخضر شاربه بعد إلى "بغداد"، حيث طرقت أذانهم أنباء الدمار التام الذى نزل بـ "بلخ" والمذبحة التى أسلم المغول سكانها لها. وظلت الأسيرة ترتحل من مكان لآخر لعدة سنوات، فأدت فريضة الحج فى "مكة" ثم عادت أدراجها فى اتجاه الشمال إلى سوريا ومن سوريا إلى آسيا الصغرى، وفى الطريق كانت تزور المراكز الصوفية.

كانت آسيا الوسطى تتداعى تحت وطأة الضربات التى لا تعرف هواده التى أنزلها بها المغول، وبدا أن الحضارة الإسلامية، ولم يكد يمر عليها أقل من ستة قرون قد أصبحت على وشك لفظ أنفاسها الأخيرة.

وفى نهاية المطاف اتخذ والد "جلال الدين الرومى" مقره فى مطرح لا يبعد كثيراً عن مدينة "قونية" التى ترتبط باسم القديس "بولس". وكانت هذه المدينة فى ذلك الوقت فى أيدي الملوك السلجقة، وقام الملك السلجوقى عندئذ بدعوة "جلال الدين الرومى" إلى الإقامة هناك، وهناك قبل الوالد منصب الأستاذ، وواصل تعليم نجله أسرار الصوفية.

وفى بحر هذه الأيام اتصل "الرومى" أيضاً بالقطب الأعظم "ابن عربى" الإشبانى الذى كان يقيم فى بغداد فى ذلك الوقت. وجاء الاتصال خلال "برهان الدين" وهو واحد من الذين تلقى "الرومى" العلم على أيديهم، وكان قد شق طريقه إلى بلاد السلجقة كى يجد والد "الرومى" قد لقى ربه قبل وقت قصير من وصوله. وبذلك حل "برهان الدين" محل الوالد كولى أمره ومعلمه، فاصطحبه معه إلى "حلب" و"دمشق".

غير أن "الرومى" لم يبدأ إلقاء تعاليمه الباطنية شبه العلنية قبل أن يبلغ الأربعين من عمره^(٣). ولقد ألهمه الدرويش الغامض "شمس الدين التبريزى" كى يُنتج كما هائلاً من أرق الأشعار، وأن يُغلف تعاليمه بأسلوب وشكل استمر على قيد البقاء طوال حياة الطريقة "المولوية". وعلى هذا النحو أنجز الدرويش مهمته واختفى بعد حوالى ثلاث سنوات دون أن يعثر له أحد على أثر بعد ذلك أبداً.

يُعادل هذا "المبعوث القادم من العالم المجهول" موقف نجل "الرومى" مع "الخضر" الذى يكتنفه الغموض، وهو الذى يُعد مرشد وراعى الصوفيين، وهو يظهر ثم ينصرف من ساحة الإدراك المعتاد بعد أن يكون قد أوصل رسالته.

وكان فى بحر تلك المدة أن نضج "الرومى" كشاعر. ولكن الشعر لم يكن بالنسبة إليه، مع أن الجميع يعترف بأنه واحد من أعظم شعراء الفرس، إلا منتجاً ثانوياً. فلم يكن يرى فيه أكثر من انعكاس للواقع الجوانى الهائل، وهو الحقيقة أو ما يسميه "الرومى" الحب، إلا أنه يضيف إلى ذلك قوله أن "الحب الأعظم هو الحب الصامت، ذلك الذى يتعذر التعبير عنه بالكلمات". ومع أن أشعاره هدفت إلى التأثير على أذهان البشر، على ذلك النحو الذى لا نستطيع أن نسميه بأى كلمة أخرى سوى سحرى، إلا أنه لا يمتضى به إلى ذلك الحد الذى يتماثل عنده مع الكائن الأسمى بما لا يُقاس، ويُعد أى الشعر

تعبيراً أننى عنه. وفى نفس الوقت رأى فيه شيئاً يصلح فى القيام مقام قنطرة تعبر الفجوة بين ما "يشعر به حقاً" وبين ما يستطيع أن يقدمه للآخرين.

واتباعاً للمناهج الصوفية فى وضع الأمور فى منظورها الصحيح، حتى ولو جاء ذلك مع المخاطرة بهدم أكثر الأفكار مدعاة للشغف، نجده يتبنى الدور النقدى للشعر. فيقول إن الناس يسعون إليه وهو يحبهم. ولكى يُعطيهم شيئاً يستطيعون فهمه، فإنه يعطيهم أشعاراً. ولكن هذه الأشعار لهم وليس له، بصرف النظر عما يكون عليه من شاعرية عظيمة: "ما هو، مع ذلك، سر احتفالى بالشعر؟" فى سبيل حمل الرسالة إلى الأحباء، على نحو ما لا يجرأ على صنعه إلا شاعر يتمتع بأعظم صيت معاصر، يقرر بشكل حاسم أنه فى ضوء الحقيقة الصادقة فلا وقت عنده للشعر. ويقول إن "ذاك هو الغذاء الوحيد الذى يستطيع زائرؤه أن يقبلوه منه، وكمضيف كريم يقدمه لهم".

يتعين على الصوفى أن لا يسمح لأى شىء كان أن يقف حائلاً بين ما يعلمه وبين الذين يتعلمونه. ومن هنا يأتى إصرار "الرومى" على النور المعاون للشعر فى منظور البحث الحقيقى. فما كان "الرومى" يسعى إلى توصيله يتجاوز نطاق الشعر. إلا أن الذهن المبرمج على الاعتقاد بالأ وجود هناك لأى شىء أعلى سموا من التعبير الشعرى، قد يأخذ مثل هذا الشعور عنده معنى الصدمة. لكنه ليس أكثر من مجرد تطبيق للأثر الذى يُعد ضرورياً للقضية الصوفية، فى تحرير العقل من الانصياع للظواهر الثانوية: "الأصنام".

عندئذٍ أخذ "الرومى" الذى ورث كرسى والده فى طرح تعاليمه الباطنية خلال قنوات فنية. وفى سائر الأحوال كانت الموسيقى والرقص والشعر مغروسة ومستخدمة فى اجتماعات الدراويش. وكان الدراويش يبادلون تلك الوسائل بتمارين بدنية وذهنية معينة، وهى تمارين صُممت خصيصاً كى تفتح الذهن للاعتراف بإمكانياته الأعظم خلال موضوع الاتساق. وقد يكون التطور المتسق خلال وسيلة الاتساق هو وصف لما كان يقوم به "الرومى".

ضربت الحيرة وربما الذهول كثيراً من المراقبين الأجانب الذين توفروا على درس مثل هذه التعاليم التي دعا إليها وبها "الرومي". ويشير أحدهم إلى "رأيه الذي يتعارض تماماً مع التقاليد الشرقية بأن المرأة ليست مجرد وسيلة من وسائل اللهو، بل شعاع سماوي".

وهناك قصيدة من قصائد "الرومي"، نُشرت في "ديوان شمس تبريز" نتج عنها قدر معين من الاضطراب والحيرة عند الحرفيين. ويبدو أنها تشير إلى اختبار "الرومي" لكل صيغ الدين السائد، قديماً كان أو جديداً، والاستنتاج الذي توصل إليه بأن الحقيقة الجوهرية كامنة في الوعي الجواني للإنسان نفسه، وليس في المؤسسات البرانية. وهذا صحيح إذا كان لنا أن نتبين أن هذا "الاختبار" لتلك العبادات حدث، حسب الإيمان الصوفي، بأسلوب معين. وقد لا يرتحل الصوفي بالمعنى الحرفي من بلدٍ إلى آخر، سعياً وراء الديانات كي يدرسها، ويأخذ منها ما يستطيع إليه سبيلاً. كما أنه لا يقرأ كتب اللاهوت والنهوج التفسيرية "الأيزيجيزية" [نهوج بدأها حاخامات اليهود وتتمثل في إضافة ما يحتاج إليه النص المقدس كي يستقيم المعنى من وجهة نظر المفسر. المترجم]، في سبيل مضاهاة الواحد مع الآخر. فـ "رحلته" و"اختباره" لأفكار الآخرين تحدث داخل ذاته. وهذا راجع إلى أن الصوفي يرى أن عنده، مثلما هو حال أى شخص يمر بتجريب أى شيء آخر، إحساسٌ جواني يستطيع أن يقيس عليه حقيقة الانساق الدينية. ولزيدٍ من التحديد، سوف يبدو من المربك بصورة أقرب إلى الهراء أن نتناول موضوعاً ميتافيزيقياً خلال مناهج البحث المعتادة. فأى شخص يتوجه إليه بمثل هذا السؤال: "هل قرأت الكتاب الفلاني عن الموضوع العلاني الذي كتبه سين أو صاد من الناس؟" سوف يكون قد لجأ لنهج خاطئ. فالصوفي لا يحفل بالكتاب أو المؤلف بل بحقيقة ما يعنيه ذلك الكتاب وذلك الكاتب. وفي سبيل التوصل إلى تقييم سليم لشخص ما أو لتعاليمه، لا يحتاج الصوفي إلا لعينة، لكنه يتعين على هذه العينة أن تكون على جانب ملحوظ من الدقة. وبعبارة أخرى يجب عليه أن يتصل بصورة مباشرة بالعامل الجوهرى فى التعاليم رهن الحديث. فالتلميذ، على سبيل المثال، الذى لا يفهم بشكل دقيق النسق الذى يسير وفقه ليس فى طوعه أن يحمل ما يكفى من هذا النسق إلى الصوفي حتى يمكنه من إجراء تقييم سليم.

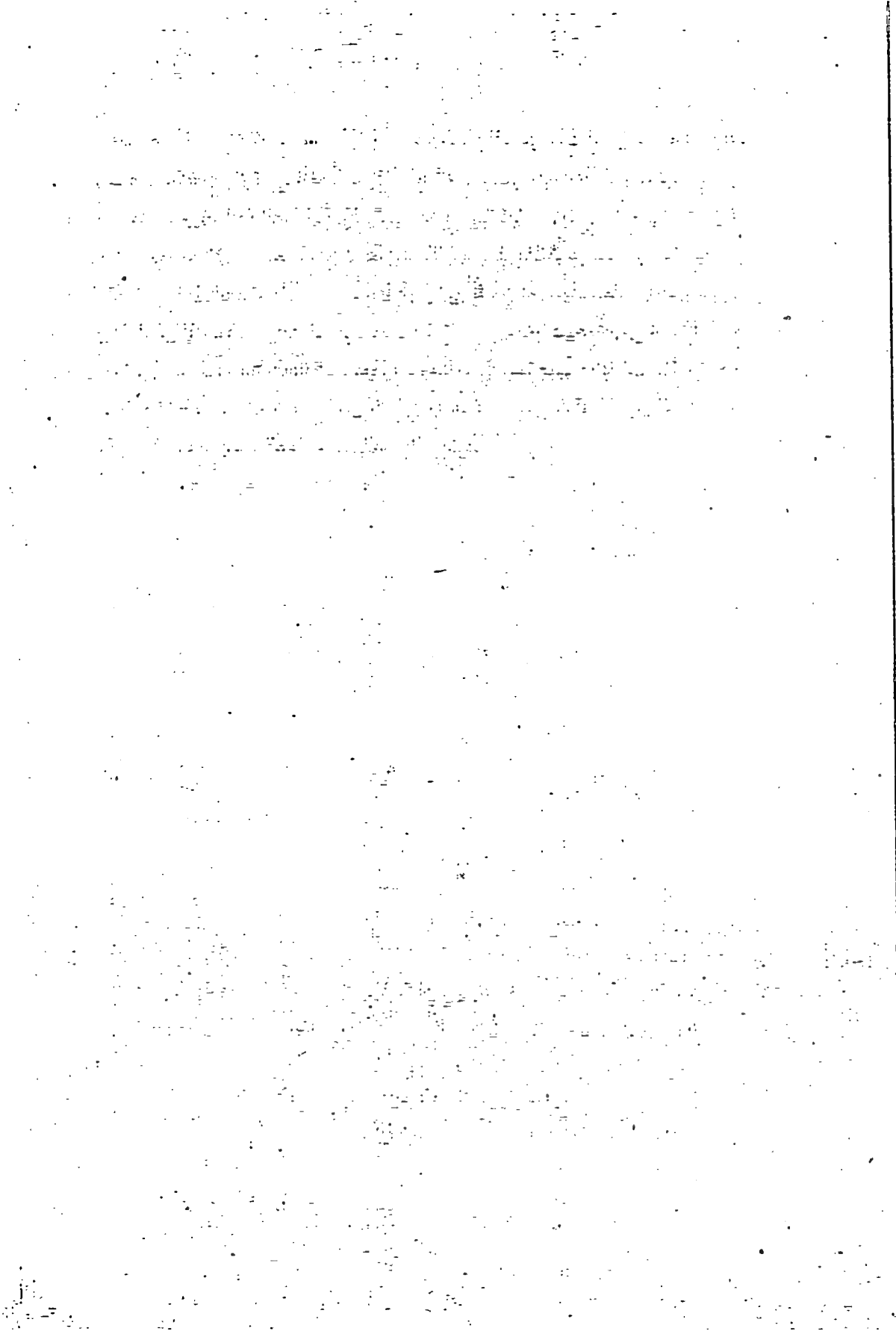
واليكم هذه القصيدة التى يتحدث "الرومى" فيها عن بلوغ الاتصال مع الأشكال المتنوعة للإيمان ورد فعله إزاءها:

«الصليب والمسيحيون، من طرف إلى طرف وضعتهما موضع الاختيار. لم يكن على الصليب. توجهت إلى المعبد الهندوسى إلى طراز "الباجودا" [شكل معمارى يشبه البرج معروف فى جنوب شرقى آسيا وأقصى شرقها. ويتكون من عدة طوابق مبنية من الحجر والطوب أو الخشب. ويشارك هذا الشكل المعمارى مع الصرح المصرى القديم فى أن كليهما رمزى فالعمود الضخم الذى يقف فى قلب المبنى يشير إلى المحور غير المرئى الذى يصل الأرض بالسماء بالنسبة للأول أما عندنا فسقف المعبد يمثل السماء وأرضيته الأرض ويلتقى الاثنان فى قدس الأقداس. المترجم] القديم. فليس فى أى منهما أى علامة. وإلى أعالي "هيرات" توجهت وإلى "كانداهار" تطلعت. لكنه لم يكن لا فى الأعلى ولا فى الأسافل. وعزمت على الصعود إلى قمة جبل "قاف". هناك وجدت وحسب طائر "العنقاء" [طائر تقول الأساطير المصرية القديمة إنه يقوم من رماده بعد احتراقه، فتيا يافعاً. المترجم] كما ذهبت إلى "الكعبة" لكنه لم يكن هناك. فسألت عنه "ابن سينا": كان بعيداً عن حدود الفيلسوف... نظرت فى أعماق قلبى. وهنا وجدت مطرحه. ولم يكن فى أى مطرح آخر...»

هذا "الهو" (الذى يُمكن أن يكون فى الأصل هو أو هي) ليس سوى الحقيقة الصادقة. فالصوفى خالد سرمدى، واستخدامه لكلمات مثل "السكر" أو "العنب" أو "القلب" ضرورى ولكن فى نهاية المطاف بشكل يكاد يقترب من الظهور على أنه محاكاة ساخرة. وفى عبارة "الرومى" نفسه:

قبل الجنينة، كانت الدنيا تعرف الكروم والأعناب،
وكانت أرواحنا سكرانة بالنبيذ السرمدى الخالد.

قد يجد الصوفي نفسه مضطراً إلى استخدام التشبيهات المستمدة من العالم المؤلف في مرحلة مبكرة من التحول، ولكن "الرومي" يسير وفق معادلة صوفية قياسية ويلتزم بها بصورة بالغة الصرامة. إذ يتعين نزع العكاكيز من يدي الأعرج إذا كان له أن يمشي دون عونها. وتتخلص فائدة طريقة "الرومي" في التعبير بالنسبة للتلميذ في الحقيقة التي تقول إنها تجعل من تعبيره أكثر وضوحاً من أي مواد متاحة له من خارج نطاق المدارس الصوفية. وإذا كانت بعض الطرق الصوفية قد وقعت في أسر العادة التي تقضى بتشريط conditioning أتباعها حرفياً حتى يستجيبوا لمثيرات متكررة، مع رصد الوقت عند مرحلة معينة من التطور والحفاظ على الرابطة بين التلاميذ و"عكاكيزهم"، فتلك ليست غلطة "جلال الدين الرومي".



الفصل الثامن

ابن عربى: الشيخ الأعظم

قد أبدو فى نظر الجناة والفساق شريراً،

لكننى عند الطيبى القلب خيراً.

ميرزا خان، الأنصارى

يعد الصوفى "ابن عربى" الذى يلقب فى اللغة العربية بـ "الشيخ الأعظم" صاحب أحد أعمق نفوذ ميثافيزيقى (روحى) على كل من العالمين المسيحى والإسلامى. ويرجع نسب "ابن عربى" إلى "حاتم الطائى" الذى لا يزال يشتهر عند العرب حتى اليوم بأنه أكرم من خطر فى شبه الجزيرة العربية. وقد ورد ذكره فى رباعيات "عمر الخيام" التى ترجمها إلى اللغة الإنجليزية "جون فيتزجيرالد" على هذا النحو:

– دعوا "حاتم الطائى" يصبح: هلموا إلى طعام العشاء!

لا تلقوا بالاً إليه!

استمرت إسبانيا بلداً عربياً لأكثر من أربعة قرون من الزمان. وخلال تلك الحقبة جاءت ولادة "ابن عربى" وتحديداً فى سنة ١١٦٤. وقد حمل لقب "الأندلسى"، ضمن ما حمل من ألقاب. فلقد كان، دون مرأى، أحد أعظم الإسبان الذين عرفتهم إسبانيا. ويشيع الاعتقاد بأنه الرجل الذى نظم أعظم الأشعار فى الحب، كما لم يبرزه صوفى

آخر في التأثير العميق الذي تركه على اللاهوتيين الأقحاح فيما يتعلق بالمدلول الجوانبي سواء لحياته أو لأعماله.

ويقول مؤرخو السير إن نشأته الصوفية ترجع إلى اتصال والده بالصوفي الكبير "عبد القادر الجيلاني" (١) الملقب بـ "سلطان الخلان" (١٠٧٧-١١٦٦) ويقال إن بزوغ "ابن عربي" نفسه إنما جاء نتيجة للنفوذ الروحي لـ "الجيلاني" الذي تنبأ لـ "ابن عربي" منذ الصغر بأن هامته ستعلو بها مواهب بارزة.

عقد والده العزم، منذ نعومة أظافره أن يوفر للصبي أفضل تعليم ممكن، وهو التعليم الذي كان متاحاً وقت ذاك في إسبانيا العربية، وكان يبلغ مستوى عالياً لا نظير له في أي صقع آخر على وجه التقريب. فتوجه الصبي الذي كانه "ابن عربي" إلى "لشبونة" حيث درس القانون ولاهوت [=فقه] الديانة المحمدية. ثم توجه، وكان لا يزال في ميعة الصبا، إلى "إشبيلية" حيث تلقى "القرآن" والتقاليد [=الحديث النبوي] على أيدي أعظم الشيوخ في ذلك العهد. أما في "قرطبة" فلقد حضر الدروس التي كان يلقيها الشيخ العظيم "الشراط" ونبغ وقتها في فقه القانون.

وخلال تلك الفترة، كشف "ابن عربي" عن ملكات ذهنية فاقت كل ما يتميز به زملاؤه، مع أنهم كانوا قادمين من الصفوة المتعلمة في تلك العائلات التي تملكت قدرات ذهنية كانت مضرب الأمثال في العصور الوسيطة. وخلال فترة التفتح تلك، ورغم النظام الصارم الذي كانت تتبعه المعاهد الأكاديمية، فإن الفتى وجد وقت فراغ قضاء كله، إلا أقله، بصحبة الصوفيين، وعندئذ شرع في كتابة الشعر.

أنفق "ابن عربي" ثلاثة عقود من الزمان [=ثلاثين سنة] في "إشبيلية". وضمنت له أشعاره وفصاحته تبوأ مكانة لم يصل إليها أحد غيره وسط أرقى المثقفين في إسبانيا، وكذلك الأمر في مراكز التي كانت مركزاً للحياة الثقافية يكاد يضارع إسبانيا.

هناك تشابه في جوانب معينة بين "ابن عربي" و"الغزالي" (١٠٥٨-١١١١) فعلى غرار "الغزالي" انحدر "ابن عربي" من عائلة صوفية، وكان ليأثر، مثله، على الفكر في الغرب. وتفقه "ابن عربي"، مثله، أيضاً في تراث الإسلام. إلا أن "الغزالي" كان قد أتقن في البداية درس التقاليد الإسلامية ووجدتها غير كافية وعندئذ تحول إلى الصوفية في ذروة نموجها، بينما حافظ "ابن عربي" منذ البدء، على اتصال مستمر مع التيار الصوفي خلال أشعاره من جانب ومخالطة الصوفيين من جانب آخر. وبينما نجد "الغزالي" يوفق بين الصوفية والديانة المحمدية، إذ بسط للفقهاء المسلمين كيف أنها ليست بحال من الأحوال نوعاً من المروق عن الديانة بل معنى جوانبها. غير أن "ابن عربي" اهتدى إلى أن رسالته كامنة في خلق أدب صوفي وجعله قابلاً للدرس حتى يدخل الناس بذلك إلى روح الصوفية، ويكتشفوها في وجودهم وتعبيرهم عن هذا الوجود، أيًا كانت خلفياتهم الثقافية.

كيف أفلح هذا النهج؟ هذا ما يتبدى في تعليق البروفيسور المرموق "آر.إيه. نيكلسون" الذي ترجم كتاب "ابن عربي" المعروف باسم "ترجمان الأشواق" على هذا النحو:

"قد لا تتميز، في حقيقة الأمر، بعض قصائده عن سائر أغاني الحب [=الغزل] أما فيما يتعلق بالشطر الأكبر من النصوص، فإن رأي معاصريه الذين رفضوا أن يقبلوا بوجود أي دلالات باطنية وراءها قد يكون طبيعياً ومفهوماً، ومن جانب آخر هناك مقاطع باطنية عديدة بصورة واضحة، وتستطيع توفير مفاتيح لباقي النصوص. وإذا افترض المتشككون إلى البصيرة، فإنهم يستحقون امتناناً لأنهم استحثوا "ابن عربي" على أن يحيطهم علماً. ولا شك هناك في أن الشطر الأكبر من القراء المتعاطفين ما كانوا يستطيعون الوقوف، لولا إرشاده لهم، على المعاني الخفية التي تستطيع براعته الخارقة أن تقنصها من القصيدة العربية^(٢)."

يظل جانب كبير من كتابات "ابن عربي" طي صندوق مغلق حتى يومنا هذا، اللهم فيما يتعلق بالصوفيين الأقحاح. فبعضها يخاطب أولئك الذين يلمون بعض الإلمام بالأساطير القديمة، ولذلك تجد هذه الكتابات مصاغة في عبارات أسطورية، وبعضها

الأخر، مما يتصل بالديانة المسيحية، مصاغ على نحو أشبه بمدخل لأولئك الذين يدينون بالمسيحية ويلتزمون بفرائضها: على أن هناك أشعاراً كتبها الصوفى العظيم كى ييسر للمبتدئين السير فى الطريق الصوفى خلال الاستمتاع بقصائد الحب [=الغزل]، فليس فى طوع فرد بمفرده أيا كان، أن يفك خبايا كل الأعمال التى أبدعها "ابن عربى" عن طريق أدوات مدرسية أو دينية أو رومانسية أو عقلية. وهذا يقودنا إلى ملمح آخر لرسالته، تلك التى تكمن فى اسمه.

تقول التقاليد الصوفية إن رسالة "ابن عربى" كانت "نشر" الماثورات الصوفية فى المشهد المعاصر، من جانب، وربطها بالتقاليد القائمة بين الناس من جانب آخر. وهذا المعنى للنشر مشروع تماماً ويتمشى مع الفكر الصوفى. ولما كان المصطلح الصوفى للنشر غير متداول على نطاق واسع فى ذلك الوقت، فلقد لجأ "ابن عربى" إلى كلمة بديلة. فكان معروفاً فى إسبانيا باسم "ابن سِرْأَق"، والسِرْأَق هو المنشار الصغير - والكلمة مشتقة من الجذر "سرق" - ويعد اسماً آخر للمنشار المشتق من الجذر "نشر" الذى يعنى فى نفس الوقت "نشر" بالإشارة إلى الكتب، كما تعنى كذلك "بعث" أو "أحيا من جديد". والاسم الأول لـ "ابن عربى" هو "محيى الدين" أى الذى يعيد الإيمان الدينى إلى الحياة.^(٣)

وحمل الجذر "نشر" على معناه الحرفى، كما كان لمعظم الدارسين أن يفعلوا، قد أدى، بمؤرخ مرموق كـ "ابن العبر"، إلى أن يستنتج أن والد "ابن عربى" كان نجاراً. وقد يكون الرجل كذلك ولكن بالمعنى الثانوى المعروف عند الصوفيين الذين يستعيرون مصطلحات طائفة النجارين لوصف اجتماعاتهم، بهدف تسويق التجمع فى مكان واحد لعدد من الأشخاص دون أن يشكّلوا جماعة تدبّر لعمليات تخريبية.

على أننا إذا توقفنا أمام مقولات معينة لـ "ابن عربى" فى حد ذاتها، لوجدناها تدعو إلى الذهول. ففى كتابه "أعمدة الحكمة" يقول إن المرء لا يستطيع رؤية "الإله" إلا فى صورة متجسدة: فـ "الكمال يكمن فى رؤية الإله فى صورة امرأة". وشعر الحب (=الغزل) قادر، مثلما هو الحال مع كل شئ آخر بالنسبة إلى الصوفى، على أن يعكس

تجربة القداسة على نحو متكامل ومتماسك ، فى نفس الوقت الذى تؤدى فيه وظائف عديدة أخرى. وكل تجربة صوفية هى تجربة فى العمق وفى اللامتناهى بصورة نوعية. فالرجل العادى - أو المرأة العادية - هو الذى يأخذ الكلمة بمعنى واحد، والتجربة بأقل من عدد كبير من المعانى الكلية التى تتمتع، جميعها، بصحة متساوية. فهذه التعددية للوجود الإنسانى عرضة فى الغالب للنسيان من جانب غير الصوفيين عندما يعرضون للمواد الصوفية، مع أنهم قد يقبلونها جدلاً. وفى أفضل الأحوال يستطيعون، بصفة عامة، أن يقدروا أن هناك "أليجوريا" [قصة رمزية]، لا تحمل بالنسبة لهم أكثر من معنى واحد بديل.

يقول "ابن عربى" للاهوتيين الذين يلتزمون بالقبول الحرفى للنزعة الشكلية للقداسة، بصورة فاترة [=على بلاطة] إن "الملائكة ليست سوى قوى كامنة فى ملكات وأعضاء الإنسان"، ومهمة الصوفى أن ينشط هذه الملكات والأعضاء.

وقد عكف "دانتي"^(٤) على أعمال "ابن عربى" الأدبية، مهملاً الفرق بين الصياغة والتجربة، وبلورها داخل نطاق إطار كان وقتها مستساغاً. وبذلك يكون قد سطا على الجانب الصوفى، وهو جانب مشروع، من رسالة "ابن عربى"، وهو الأمر الذى لم يترك للبروفيسور "أسين" Asin سوى نموذج لما يرقى أو يكاد، إلى القرصنة فى ضوء ذهن الحديث. وعلى التقيض من ذلك نجد "رايموند لالى" Raymond Lully يتسلم المواد الأدبية من "ابن عربى"، ولكنه يضيف إليها التركيز على أهمية التمارين الصوفية، التى لا غنى عنها لاستكمال التجارب الصوفية.

كان "ابن عربى" الذى أخذ العلم على يدى السيدة الإسبانية الصوفية المعروفة باسم "فاطمة الزاوية"، عرضة يحدون شك، لحالات نفسانية خاصة، من ذلك النوع الذى يستزرعه الصوفيون. و"ابن عربى" يشير إلى هذه الحالات فى أكثر من مناسبة. وقد كتب بعض أعماله خلال فيوضات النشوة التى مرت به، ولم يفقه إلى معناها إلا بعد وقت ما من كتابتها. وعندما بلغ السابعة والثلاثين من عمره، زار "كيوتا" التى اتخذها "ابن صابين" Ibn Sabain (الذى عمل فى وقت ما كمستشار لـ "فريدريك" إمبراطور

الإمبراطورية الرومانية المقدسة) مقرا لمدرسته، وهناك رأى "رؤيا" أو حلمًا فسّره له حكيم مشهور. قال الحكيم: "يتعذر القياس.... إذا كان هذا الفرد الفريد موجوداً في "كيوتا"، فلا يمكن أن يكون أى شخص آخر سوى ذلك الشاب الإسباني الذى وصل فى الآونة الأخيرة".

ينبع هذا الإلهام من أحلام اليقظة التى لا يكف خلالها الوعى عن النشاط. وعن طريق المران الذى يأخذ به هذا الصوفى هذه الملكة، يكون قادراً على أن ينتج من أعماق أذهن اتصالاً مع الحقيقة العليا: الحقيقة التى يقول عنها "ابن عربى" فى شروحاته أنها كامنة خلف كافة مظاهر العالم المألوف.

تركز تعاليم "ابن عربى" على أهمية هذا المران للملكات التى يجهل معظم الناس وجودها، ويقصرها كثيرون على درس علوم الغيب السانجة. يقول: "يتعين على المرء أن يسيطر على أفكاره خلال أحلامه. وسوف ينتج عن المران على هذا التوقد وعياً بالبعد الانتقالى. كما سيسفر عن مزايا عظيمة للفرد. ولذلك فإن كل شخص مدعو إلى العمل على الاستحواذ على هذه المقدرة التى تحمل مثل هذه القيمة العالية".^(٥)

لعله من المخيب تماماً للآمال أن نحاول تفسير "ابن عربى" من منظور الثبات. فتعاليمه مستقاة من التجارب الجوانية، ثم يجرى تقديمها فى شكل لا يخلو هو نفسه من وظيفة. وحيثما تتطوى أشعاره على معنى مزدوج، وهى غالباً ما تفعل، إلا أنه لا يقصد نقل المعنيين فحسب، بل التأكيد على أنهما صحيحان كلاهما. وحيثما يُعبر عن المعنى المتعدد المستويات بعبارات استخدمها الآخرون قبله، فليس المراد من جانبه أن يتخذها النقد دليلاً على التأثير الخارجى. فما يقصد من وراء عمله هنا هو التوجه بالخطاب إلى الناس خلال العبارات التى تشكّل جزءاً من خلفيتهم الثقافية. وهناك قصائد لـ "ابن عربى" نستطيع أن نقرأها بمعنى متقلب [حملاوع] إذ يبدأ القصيدة بـ "تيمة" وينزلق إلى أخرى. وقد قصد إلى ذلك عن عمد، فى سبيل الحيلولة دون عمليات التريبط الأتوماتيكية وصرف نظر القارئ بعيداً نحو الاستمتاع المعتاد، وذلك لأن "ابن عربى" معلم وليس مرفّهاً.

يمثل النبي "محمد" (ﷺ) بالنسبة إلى "ابن عربى"، مثلما هو الحال بالنسبة إلى سائر الصوفيين، "الإنسان الكامل". ولكن يتعين علينا أن نعرف، فى نفس الوقت، ما معنى "محمد" فى هذا السياق. ولعل "ابن عربى" كان أكثر صراحة من غيره تجاه هذه النقطة. فهناك "محمدان"، أولهما: ذاك الذى عاش فى الحجاز ("مكة" و"يثرب") وثانيهما: "محمد" الخالد، وعن هذا الـ "محمد" كان حديث "ابن عربى". وهذا الـ "محمد" نستطيع أن نرى فيه كل الأنبياء بمن فيهم "السيد المسيح"، وهو الأمر الذى قاد الذين يعتقدون الديانة المسيحية أو يحوزون خلفية مسيحية على الأقل، أن يذهبوا إلى أن "ابن عربى" والصوفيين بشكل عام، ليسوا سوى مسيحيين فى أعماقهم، ولكنهم يلجأون إلى "التقية" أى مسيحيين سرا، وبمعنى من المعانى: هم واحد. وهذه "الواحدية" يطلقون عليها فى أصلها "حقيقة المحمدية"، بمعنى "حقيقة محمد".

ويشرح "الجيلى" ذلك فى كتابه الذى يُعد نصا صوفيا نموذجيا "الإنسان الكامل"، تجلى هذه الحقيقة بين جميع البشر. ويسعى إلى توصيف العامل الأساسى فى الأمر، عن طريق تعددية ما نسميه "الفرد"، فلقب "محمد"، يساوى "ممدوح" ["محمد" لقب وبالتحديد اسم مفعول أى من وقع عليه فعل المدح أى الحمد، وقد استخدمه العرب على هذا النحو على نطاق واسع قبيل البعثة المحمدية. المترجم]. وهناك لقب آخر، لا يعدو كونه نعتا لوظيفة وهو "أبو القاسم"، فضلا عن لقبه المعروف "عبد الله". ولعله من المعروف أن الألقاب، وكذلك الأسماء، ليست سوى صفات أو وظائف. أما التجلى فعامل ثانوى: "فكان المسلمون يعطونه فى كل عصر الاسم الذى يتناسب مع الهيئة التى يبدو عليها فى هذا العصر... فعندما كانوا يرونه كـ "محمد" بمعنى "ممدوح" كانوا يطلقون عليه اسم "محمد"، وعندما يرونه بشكل آخر كانوا يسمونه اسماً يتفق مع هذا الشكل".

ليس فى الأمر هنا أى نظرية لتناسخ الأرواح، مع أن الشبه كبير بين هذه وتلك. ولو أنه يتعين علينا أن نطلق اسماً على الحقيقة الجوهرية التى تفعل الإنسان الذى يدعى "محمداً" أو أى شئ آخر، ويكون هذا الاسم متماشياً مع المحيط الاجتماعى. وأولئك الذين رأوا فى هذا الموقف تماثلاً مع مبدأ "اللوجوس" Logos الذى دعا إليه

بلوتينوس Plotinus ينسبون، في رأى الصوفيين، علاقة تاريخية إلى موقف ينطوى على حقيقة موضوعية. فالصوفيون لم ينسخوا مبدأ "اللوجوس"، مع أن كلا من "اللوجوس" وحقيقة "محمد" ينبع من مصدر مشترك. ففي التحليل النهائي تُعد التجربة الشخصية الحية للصوفى بشأن هذه المسألة، مثلما هو الحال مع مسائل أخرى، مصدر المعارف والمعلومات الصوفية، وليس الصياغة الأدبية التي كانت بمثابة إحدى تجلياتها التاريخية. إلا أن الصوفيين يسعون باستمرار إلى تحاشي الوقوع في فخ التفكير التاريخي الذي ينفي وجود مصدر جوانى جوهري للمعرفة، ويسعى أى هذا النوع من التفكير إلى البحث عن الإلهام الأدبي والسطحي. ولقد ركّز العديد من الطلاب الغربيين الذين توفروا على درس الصوفية، وهو ما يجب علينا أن نعترف به، على أن تشابه المظاهر الخارجية والمصطلحات أو التواريخ لا يثبت أن نقلاً قد حدث للأفكار الأساسية.

أريك "ابن عربى" الدارسين، لأنه كان ما يُطلق عليه الفقهاء المسلمون "ملتزماً دينياً" بينما ظل في الحياة الجوانية "باطنياً". وعلى غرار ما فعل كل الصوفيين ذهب إلى أن هناك تقدماً وتفاعلاً متماسكين ومتواصلين ومقبولين تماماً بين الديانة الشكلية من أى نوع كانت وبين الفهم الجوانى لتلك الديانة، وهو الأمر الذى يؤدى إلى الإشراف أو الاستتارة الشخصية. وبطبيعة الحال لا يستطيع اللاهوتيون أن يقبلوا بمثل هذا المبدأ، فاهميتهم تعتمد إلى هذا الحد أو ذاك على الحقائق الساكنة والمادية التاريخية وإعمال قدراتهم في التعليل.

مع أن "ابن عربى" حاز حب جميع الصوفيين، ومدت شخصيته تأثيرها على نحو هائل إلى أناس من كل المشارب وكان في حياته قدوة سامية، إلا أنه شكّل، دون شك، تهديداً للمجتمع الرسمى. وعلى غرار "الغزالي"، كانت قدراته الذهنية أعلى من قدرات معظم معاصريه الأكثر تقليدية. وعوضاً عن استغلال هذه القدرات في حفر مطرح له بين "المدرسين" scholasticism، ذهب، مثلما فعل كثير من الصوفيين الآخرين، إلى أن المرء عندما يحوز ذهنًا متوقداً، فإن وظيفته النهائية تتمثل في أن يوضّح للقاصى والدانى أن

الذهنية ليست إلا مقدمة للإبداع. موقف مثل هذا يبدو منطوياً على غرورٍ بغيض، ما لم يكن المرء قد صادف ذات مرة في الواقع المعيش مثل ذلك الشخص ولس توأضعه.

تعاطف معه خلق كثيرون، لكن ما من أحد منهم تجاسر على الوقوف بجانبه، لأنهم كانوا يعملون على المستوى الشكلي، بينما كان يعمل هو على مستوى تأهيلي. ولقد أعلن أحد الكهنة الواسعي الاحترام، فيما يُقال: "ليس عندي أدنى شك في أن "ابن عربي" ليس سوى "كذاب مع سبق الإصرار" وهو زعيم بين الهرطقة فضلاً عن كونه صوفياً متشديداً في صوفيته". ولكن اللاهوتي الكبير "كمال الدين الزمלקاني" Kamaludin Zamiqani، تعجّب: "كم هم جهلاء أولئك الذين يعارضون الشيخ "محيي الدين بن عربي" حقاً إن أقواله السامية وكلماته الذهبية التي ترد في كتاباته أكثر تقدماً مما يستطيعون له فهماً".

وفي مناسبة مشهورة كان المعلم الذائع الصيت الشيخ "عز الدين بن عبد السلام" يلقي دروسه على مجموعة من طلاب الشريعة، وخلال النقاش ثار سؤال حول تعريف الهرطقة المنافقين، وكان أن ذكر أحدهم "ابن عربي" كأفضل مثال، فلم يُعلق المعلم الشيخ بشيء على هذا التأكيد الجازم. وفي وقت لاحق، وبينما كان الطلاب يتناولون طعام الغداء مع معلمهم، سأله "صلاح الدين" الذي أصبح بدوره شيخاً للإسلام، ممن يكون أعظم حكماء العصر:

"فقال: وماذا يعنيك في هذا الأمر؟ وأصل الأكل. وعندئذٍ أيقنت أنه يعرفه، فتوقفت عن الأكل وألححت عليه واستحلفتة بالله أن يُخبرني من هو. فما كان منه إلا أن ابتسم ثم همس: الشيخ "محيي الدين ابن عربي" وهنا ألجمتني الدهشة لهذا الجواب للحظة، فلم أنطق بحرف. فما كان من الشيخ إلا أن سألتني: ما الخبر؟ فقلت: أنا في حيرة من أمري، ففي الصباح زعم أحدهم أن "الشيخ" مهرطق. وعندئذٍ لم تعلق بشيء. والآن ها أنت تصف "ابن عربي" بأنه قطب الزمان وأعظم الأحياء وأكبر معلم في هذه الدنيا".

وهنا قال:

"ولكن ذلك كان أمام حشد من دارسي الشريعة!"

ترجع المعارضة الرئيسية لـ "ابن عربي" لديوانه الشعري الذي يبعث حقا على الدهشة، وهو "ترجمان الأشواق" الذي يضم مجموعة من قصائد الحب [=الغزل]. فالشعر هنا غاية في الجلال وينطوي على معانٍ متعددة ممكنة ومفعمٌ بالصور الخيالية الرائعة إلى الحد الذي يستطيع إحداث أثر سحري أو كالسحر على القارئ، أما بالنسبة للصوفيين فهذه الأشعار تُعد نتاجاً لأرقى تطور ممكن للوعي الإنساني. وقد يكون من الإنصاف أن نضيف هنا أن دى. بى. ماكدونالد D.B.Macdonald يرى في فيوضات "ابن عربي" "خطأً غريباً بين اللاهوت-الفلسفى [=الثيو-فلسفة] والمفارقات الميتافيزيقية، وهو الأمر الذى يشبه إلى حد بعيد الثيو-فلسفة فى الوقت الحاضر".

وبالنسبة إلى الدارسين تتمثل إحدى أهم سمات "ترجمان العشاق" فى وجود تعليقات كتبها المؤلف نفسه على قصائده، وهى التعليقات التى يشرح الكيفية التى لا تخرج بها صوره الخيالية عن صحيح الديانة المحمدية. أما السؤال الذى يدور حول ضرورة هذه التعليقات فيجد جوابه إذا درسناها فى ضوء خلفية التاريخ الخاص للكتاب.

فى سنة ١٢٠٢ قرر "ابن عربي" أن يخرج قاصداً بلاد الحجاز للحج. وبعد أن قضى وقتاً ما فى الترحال عبر شمال أفريقيا، وصل "مكة" حيث التقى بمجموعة من النازحين الإيرانيين، وكانوا باطنيين، فرحبوا به فى كتفهم، مع أن "الشيخ" كان قد ووجه بالاتهام بالهرطقة وبما هو أسوأ فى مصر، ونجا بأعجوبة من محاولة لقتله قام بها أحد المتطرفين.

وكان رئيس هذه المجموعة الإيرانية يدعى "مكين الدين". وكانت له ابنة جميلة تسمى "نظام" تتميز بالنقوى والورع فضلاً عن التبحر فى علوم الشريعة. وقد عبر "ابن عربي" عن تجاربه فى "مكة" وطروحاته الرمزية للدرب الصوفى الباطنى فى قصائد حب أو غزلية أهداها إليها. وقد امتدى "ابن عربي" إلى أن الجمال الإنسانى متصلٌ بالحقيقة المقدسة، ولهذا السبب على وجه التحديد كان قادراً على كتابة قصائد احتفت بالكمال الذى ينطوى عليه الجمال الأثنوى، وفى نفس الوقت، ومن منظور سليم، تحمل

حقيقة أعمق. ولكن القدرة على رؤية الصلة استعصت على اللاهوتيين الشككيين، الذين استقبحوا الأمر. ولكن أنصار الشاعر أشاروا في غالب الأحيان دون جدوى إلى أن الحقيقة الصادقة قد تصادف التعبير عنها بأساليب متعددة في نفس الوقت. ولمحون في هذا الصدد إلى ميل "ابن عربي" إلى الأساطير والخرافيف، لاستخدامها إلى جانب التاريخ التقليدي في التعبير عن الحقائق الباطنية التي تنطوى عليها بصورة ضمنية، علاوة على ما تملك من قيمة ترفيحية. ولكن مثل هذه المفهوم الذي يستند إلى تعدد معنى نفس العمل لم يحظ بفهم على نطاق واسع خلال عصر "ابن عربي" مثلما ظل حظه حتى اليوم. ولعل أقرب ما يستطيع الشخص العادي الوصول إليه في هذا المجال هو القبول بأن "المرأة الجميلة ليست سوى عمل فنى مقدس". فالشخص العادي لا يستطيع أن يدرك الجمال الأنثوى والقداسة فى نفس الوقت. وهذه - بإيجاز - هى المشكلة التى تنطوى عليها المقولة الصوفية.

وبناء عليه فبوسعنا أن نقرأ "ترجمان الأشواق" لـ "ابن عربي" على المستوى السطحى كديوان يضم مجموعة من القصائد المكشوفة [=الشبقية]. وعندما سافر الشاعر إلى "حلب" فى سوريا، التى تعد أحد معاقل الأرثوذكسية [=الأصولية] الدينية، وجد "كهان" الديانة المحمدية وأخبارها يرمونه بأنه ليس سوى دعى، يُحاول أن يسوِّغ الأشعار المكشوفة عن طريق الادعاء بوجود معانى أعمق وراءها. ولكنه نشط من فوره فى وضع تعليق يستطيع تقريب شعره من أذهان الأصوليين الدينيين، وهو الأمر الذى أدى بالعلماء إلى الاقتناع والرضى التامين، بعد أن ساهم المؤلف فى تدعيم تفسيراتهم للشريعة عن طريق شروحاته للمعانى التى تنطوى عليها أشعاره. ومع ذلك ففى نظر الصوفيين، كان هناك معنى ثالث لديوان "ترجمان الأشواق". وكان "ابن عربي" قد أوضح، خلال اللجوء إلى العبارات والمصطلحات المألوفة، أن توافه الأقوال قد تنطوى على الصدق، وأن الحب الإنسانى قد يكون مقبولا ومشروعاً بشكل تام، ولكن كلاً من هذين الأمرين قد يحجب فى حقيقة الأمر حقيقة جوانية، أو أنه يُعد امتداداً لها.

تلك هي الحقيقة الجوانية التي يشير إليها "ابن عربي" عندما يقبل كل أنواع النزعات الشكلية، ومع ذلك يقول بوجود حقيقة أخرى وراءها وفيما بعدها. وفي هذا الضوء ترجم البروفيسور "نيكلسون" إحدى قصائد الشاعر، وهي القصيدة التي أصابت بأقوى الصدمات الأتقياء الذين يؤمنون بأن طريقهم هو الطريق (الأمثل) الذي يقود إلى خلاص البشرية.

لقد كنت قبل اليوم أنكر صاحبي

إذ لم يكن ديني إلى دينه داني

وقد صار قلبي قابلاً كل صورة

فمرعى لغزلانٍ ودير لرهبانٍ

وبيتٍ لأوثانٍ وكعبة طائفٍ

والواح توراةٍ ومصحف قرآنٍ

أدين بدين الحب أنى توجهتُ

ركائبه فالحب ديني وإيماني.

في طوع الرمانسيي النزعة أن يحملوا هذه السطور على أنها تعنى ذلك الحب الكمي المؤلف الذي تربط أذهانهم بصورة تلقائية بينه وبين هذه الكلمات، وهذا ما يقصد إليه في رأيهم، الشيخ الأعظم "ابن عربي". أما بالنسبة للصوفيين، فالصوفية التي لا يُعد الحب المؤلف الذي يعرفه الجميع سوى جزءٍ ليس إلا، جزءٌ محدود لا يستطيع الشخص المتوسط، تحت الظروف المعتادة، أن يمضي إلى ما هو أبعد منه.

الفصل التاسع

الغزالي الفارسي

تشير الكلمات إلى الحالات،

أما عند الصوفيين فهذه الإشارة لا تزيد

عن أن تكون إيماءة تقريبية

الكلايادي

في الوقت الذي كان فيه النورمانديون يوطنون أركان ملكهم في بريطانيا وجزيرة صقلية، وبينما كانت المعارف الشرقية-العربية تتدفق إلى الغرب بصورة متزايدة خلال إسبانيا التي دب فيها التعريب، وإيطاليا، كان عمر الإمبراطورية الإسلامية لا يزال أقل من خمسة قرون. وكان بعض رجال الدين القلقين الذين تحظر الشريعة اجتهاداتهم، وإن ظلوا يتمتعون في واقع الأمر بنفوذ هائل - يبذلون قصارى جهودهم في سبيل التوفيق بين منهج الفلسفة اليونانية والقرآن وسنة النبي محمد صلى الله عليه وسلم. فمع أنهم قبلوا "المدرسية" scholasticism، كمنهج يمكن أن يغدو ملائماً لدرس وتفسير الدين، إلا أن أولئك الجدليين وجدوا أنفسهم عاجزين عن إقامة الدليل على صحة آرائهم خلال الأساليب الذهنية. فلقد كان المجتمع قد فاق في نموه، عبر تداول المعرفة، الجدل الصوري، حتى ضاق هذا الجدل عليه. وكانت الشروط الاقتصادية الممتازة قد وفّرت مناخاً مواتياً لنشوء شريحة كبيرة من المثقفين وقل "الإنجليجنسيا"

التي لم تكتفِ بالتأكيدات العقائدية أو الدوجماتيقية أو الجزم بأن "الدولة لا يمكن إلا أن تكون على حق دائماً". ولما كان الإسلام هو الدولة، فلقد بدا أنه بات على وشك الانتهاء على وجه الترجيح.

فى ذلك الوقت ظهر شاب إيراني فى مدينة "مشهد"، عرفه التاريخ باسم "محمد الغزالي". وكان هذا الشاب قد فقد أبويه فى صباه فتولى الصوفيون مسئولية تربيته ورعايته. وأخذ وقت ذاك يختلف إلى أحد المعاهد فى آسيا الوسطى، إلا أن القدر كان يدخر له أن يحقق فتوحات بارزة، لا تزال الديانتان، المحمدية والمسيحية، تحملان، من جرائها، بعضاً من خصائصهما حتى اليوم.

ساق الأصوليون الإسلام "الأرثوذكسى" أى الصحيح أو القويم كى يقف موقف المعارضة مع الصوفية، التى رأى فيها بعضهم محاولة لتجاهل الشريعة واستبدالها بالتجربة الذاتية لما تعنيه الديانة فى حقيقة الأمر: وبذلك تكون الصوفية فكرة مارقة. إلا أن "محمد الغزالي"، وبون أحد سواء، هو الذى تمكّن من التوفيق بين الديانة المحمدية (=الإسلام) وبين العقل، وهو الذى أقام أركان "الأشعرية" بصفة نهائية، وأرسى أحكام العقيدة الإسلامية، تلك التى تتوجه إلى البشر كافة على نحو ما ذكر البروفيسور "حتى". ولقد بلغ النجاح الذى حققه ذلك "المارقي" فى أن يغدو بمثابة الأب الروحى للإسلام، إلى الحد الذى لم يكف حتى جمهرة الأصوليين حتى اليوم عن الإشارة إليه بذلك اللقب الذى يعد أعلى الألقاب الأكاديمية: حجة الإسلام.

ظلت كتبه تحتفظ بنفوذها الهائل، بعد تأليفها بما يصل إلى خمسين سنة، على الدارسين المدرسين من اليهود والمسيحيين على حد سواء. فلقد أشاد به "جون بانيان"، بصورة ملحوظة، على نحو ما نلمس فى كتابيه عنه: "الحرب المقدسة" و"مسيرة الحج"، لكن نفوذ "الغزالي" اتضح، أكثر مما اتضح، على "رامون مارتى" و"توما الأكوينى" و"باسكال"، بالإضافة إلى مفكرين معاصرين آخرين عديدين.

واستمر الدارسون ينكبون بشغف على كتبه، وخصوصاً "تهافت الفلاسفة" و"سيمياء السعادة" و"مشكاة الأنوار"، وهى الكتب التى تضم بين دفتيها قدراً كبيراً من تعاليمه.

وقد تصدى "أبو حامد محمد الغزالي" الذي عرفته أوروبا في العصور الوسطى باسم Algazel، لأسئلة كان اللاهوتيون المسيحيون قد رفعوها، بامتنان، وكما لاحظ أكثر من كاتب، إلى الفقهاء المسلمين، وسرعان ما أعاد "الغزالي" تلك الأسئلة مع الأجوبة التي توصل إليها، ويقول عنها البروفيسور "حتى": "الأجوبة الباطنية-النفسية" التي تليق بصوفى مثله. والحقيقة أن الموقف المقبول للصوفية، ذاك الذي تعترف خلاله كثير من المراجع الدينية الإسلامية بها، أى بتلك الصوفية، بصفتها المغزى الجوانى للديانة المحمدية، جاء نتيجة مباشرة للجهود التي بذلها "الغزالي" في أعماله.

وقد أدت الأفكار التي أفصح عنها وتركت أثرها على كل من القديس "توما الأكويني" الدومينيكانى والقديس "فرانسيس الأسيسى"، كل بطريقته، إلى نشوء بلبلية في أذهان الكتاب عن الباطنية الغربية، وهو الأمر الذى لا يزال يلقي بظله عليها حتى اليوم. فبالنسبة للصوفى، يمكننا أن نستوضح، بجلاء، التيار الغزالي بما ينطوى عليه من اهتمامين مختلفين خلال نهج الدومينيكان الذى يستند إلى العقل ونهج "الفرنسيسكان" الذى يقوم على الحدس. وهذان التأثيران، وهما منفصلان، من جراء ظاهرة الاقتباس من/ والتخصص فى منهج واحد من المناهج الصوفية، دون المناهج الأخرى، قابلان بوضوح وجلاء للتحديد، وحتى لو لم يكن المرء على دراية بأى مصدر للإلهام عند أولئك الآباء المسيحيين، فلسوف يظل من اليسير عليه أن يتعرف على التيار الصوفى كأحد روافد هذا الإلهام.

وقد نجحت "إيفيلين أندرهيل" فى كتابها المعنون "Mysticism أو الباطنية" أن تعبر عن الوحدة الكامنة وراء التيارات التى تبدو منفصلة فى المدرستين المسيحيتين. ومع أنها لم تكن قد سمعت، كما يبدو واضحاً، عن التأثيرات الصوفية على الباطنية المسيحية، إلا أنها كانت قادرة على ملاحظة أن النهجين "الدومينيكاني" و"الفرنسيسكاني" يضرىان بجذورهما فى أعماق التأمل، ومن جراء ذلك فهما قادران على تفسير عالم التقاليد الروحية العظمى التى عرفها الماضى أمام ناظرى العصور الوسطى.

وكان "الغزالي" قد توصل، خلال الاستناد إلى المفهوم الصوفي الذي يقول بأن كل الأنشطة الدينية وكل الأنشطة النفسية تحمل، بصفة أساسية نفس الطبيعة، وهو الأمر الذي يمثل تقاليد مستمرة يمكن لأفراد معينين أن يطوروها، إلى الموقف الذي يستطيع عنده أى "الغزالي" أن يمثل العالمين الباطنى واللاهوتى حق التمثيل داخل سياقاتهما. وعلى هذا النحو، كان قادراً على أن يقيم الدليل على الحقيقة الجوانية للديانة والفلسفة بطريقة محببة لاتباع أى معتقد. وأدى ذلك إلى نشوء اتجاه مغلوط، مع أن أعمال "الغزالي" لقيت التبجيل من أتباع تقاليد مختلفة. وكان هذا الاتجاه يفترض أن "الغزالي" انكب على استحداث توليفة دينية. وقد صاغ أحد اللاهوتيين المسيحيين، وهو د. "أوجست ثوليوك" Dr. August Tholuck الأمر على ذلك النحو، مع إقراره بأنه ينبغي على المسيحية أن تقبل كتابات "الغزالي". والحقيقة أن ملاحظات "ثوليوك" حول هذا الموضوع جديرة بالتوقف أمامها طويلاً؛ وذلك لأن هذه الملاحظات تعطينا مثلاً بارعاً على مفكر نستطيع إدراجه تحت عنوان "الفيل فى الظلام"، إذ يرفض الاعتراف بوجود مصدر واحد لجميع التعاليم الميتافيزيقية الأصيلة، ويرى لزماً عليه أن يضع فى الحساب العناصر الكامنة فى أى مظهر جديد يبدو عليه المعلم:

"لقد أسيع كل ما هو طيب وجدير وجليل، مما أحاطت به روحه العظيمة، على الديانة المحمدية، كما زين الآيات القرآنية بكثير من التقوى والعرفان، حتى إنها بدت، فى رأى الخاص، جديرة برضى المسيحيين. فكل ما هو رائع فى فلسفة "أرسطو" أو فى الباطنية الصوفية، أضفاه، بصورة حصيفة، على اللاهوت [=الفقه] الإسلامى. وسعى وراء كل مدرسة فلسفية كى يعتصر منها الوسيلة التى يسلط خلالها الضوء والرفعة على الديانة المحمدية، فى الوقت الذى أورث فيه ورعه الخالص ووجدانه السامى كافة كتاباته درجة عالية من الإجلال المقدس".

لست أظن أن هناك ما يمكن أن يهز إيمان المراقب الحكيم بأن كل ما يدرسه عبارة عن رقع مجمعة تنتمى كل منها إلى ثوب مستقل.

فى الوقت الذى كان الذين يستطيعون فيه أن يلقوا حديثاً واحداً للرسول (ﷺ) بلغة صحيحة، ما لم يكونوا قد طعنوا فى الشيخوخة حتى ابيضت لحاهم، عينت مدرسة "النظامية" ببغداد الإمام "الغزالى" أستاذاً ولم يكمل الثالثة والثلاثين من العمر. فلقد حاز عقليةً من ذلك النوع الذى لم يتجاوزها أحد فى دار الإسلام، وكان يرى أن الهدف الذى يتعين على التعليم أن يتوخاه ليس توفير المعلومات فحسب، بل تحفيز واعٍ جوانى، وكان هذا بمثابة مفهوم ثورى للغاية بالنسبة للدارسين فى عصره. وقد طرح نظريته هذه فى كتابه "إحياء العلوم". وعلى غرار ما فعل "جلال الدين الرومى" (الذى لم يشير إلى محبودية الشعر، إلا بعد أن أصبح شاعراً عظيماً)، كان فى وسع "الغزالى" أن يزهو على أقرانه فى ذلك الوقت بأنه يحفظ عن ظهر قلب ما لا يقل عن ثلاثمائة حديث من أحاديث الرسول (ﷺ) وبأنه حجة الإسلام.

وكانت قدراته الذهنية مشدودة إلى قلق تملك فؤاده، يقول عنه فى كتاباته التى تدور حول سيرته الذاتية، أنه جعله ينكب دون ملل أو كلل، على فحص كل عقيدة وكل مذهب يصادفه، وبدأت هذه العادة معه منذ صباه المبكر.

وبينما كان لا يزال يلقى دروسه فى تلك المدرسة، توصل "الغزالى" إلى نتيجة مفادها أن المبادئ الشرعية التى استند إليها فى وضع كتبه التى تعد من الأمهات، ليست كافية كأساسٍ تقف عليه الحقيقة المجردة، وهنا غرق فى وهدة الشك.

ترك "الغزالى" وظيفته كى يقضى اثنتى عشرة سنة - وهى الفترة التقليدية التى يتطلبها الانخراط فى سلك "ال دراويش" - فى التجوال والتأمل، وبذلك يكون قد عاد إلى أصله الصوفى بحثاً عن الأجوبة التى لم يهتد إليها فى العالم الذى يدب فيه ويسعى العاديون من البشر.

واعترف الرجل بأنه كان نرجسياً ينصت بشغفٍ عميقٍ إلى التصفيق والإعجاب، وعندما استقر فى روعه أن هذه النرجسية تقف كحاجزٍ فى وجه الفهم الصحيح، لم يهبط مرة واحدة إلى وهدة جلد الذات بالركون إلى طريق "لوم النفس"، الذى يعد بمثابة النواء الذى تتجرعه جمهرة الصوفيين. لكنه قرر بينه وبين نفسه أن يميل على التطوير الذاتى فى سبيل التوصل إلى الحقيقة الموضوعية أى الخالصة.

وخلال الفترة التي قضاها منزوياً عن الدنيا، بعد أن أهمل مسيرته كمدرسى [عفيقه]، وهى المسيرة التي أنقذت اللاهوت الإسلامى من خطر التدهور، يروى "الغزالي" كيف صارع "نفسه الأمارة". وظل يضرب خلال التجوال فى أنحاء الشرق، فى دروب الحجيج باحثاً عن الاستنارة على نمط "الدراويش"، عندما قادته قدماءه إلى أحد المساجد، كى يستمع إلى درس دينى ألقاه إمام المسجد، وهو الدرس الذى اختتمه الإمام بقوله: «هكذا أبلغنا مولانا "الغزالي"».

وهنا همس الدراويش الجوال قائلاً: أيتها النفس الأمارة، لىك يلذ لك أن تسمعنى ما سمعت! ولكننى لن أحتمل مثل هذا الثناء أكثر مما فعلت. ولسوف أغادر هذا المطرح من فورى كى أذهب إلى حيث لا يذكر اسم "الغزالي".

أدرك اللاهوتى، الذى يعترف الجميع بأستاذيته فى الأمور التى تدور حول الدين فى مظهره الخارجى، أن التوصل إلى ما يمكن أن يكون المراد من اسم "الجلالة" [=الإله] لخطوة لا يجوز وزنها إلا عن طريق وسائل جوانية، يستعصى إدراكها خلال إطار أى ديانة شكلية.

يقول فى هذا الصدد: رحلت إلى سوريا حيث مكثت سنتين. ولم يخرج مقصدي من وراء ذلك عن البحث عن العزلة، وقهر الأنانية ومقاومة الشهوات والعمل على تطهير روحى، ونشدان الكمال لشخصى". ولقد أقدم "الغزالي" على ذلك لإيمانه بأن الصوفى ليس فى طوعه أن يدخل عالم الفهم قبل أن يكون قلبه قد أصبح على أهبة الاستعداد كى "يتأمل الذات العلية"، على حد تعبير "الغزالي".

ولم يكن فى وسع هذه الفترة أن تمنحه سوى ومضات متقطعة من التحقق الروحى (مذاقاً قبلياً)، وهى المرحلة التى يرى فيها جمنهرة غير الصوفيين المرحلة النهائية، ولكنها فى حقيقة الأمر لم تكن سوى الخطوة الأولى.

لقد أصبح من الواضح أمام ناظره أن "الصوفيين ليسوا قوالين يحسنون إرسال القول، ولكنهم رجال إدراك جوانى. ولقد تلقنت كل ما فى طوع أى شخص أن يتلقنه

عن طريق القراءة. ولكن الباقي لا يستطيع المرء أن يكتسبه عن طريق الدرس أو الاستماع."

وعوضاً عن أن تدبر رأسه التجارب المدهشة التي مرت به أو مر بها، أو أن يرى فيها كل المني ومسك الختام للمطالب الصوفية، أيقن "الغزالي" أن ما يُسمى بالذوبان في "الذات العلية" كغاية ينشدها الصوفي ليس، في واقع الأمر سوى "البداية".

ولقد استنفد "الغزالي" "المدرسية" والنزعة العقلانية لأنه أدرك أن كليهما غاية، وبالتالي تمكّن من استنفاد المراحل الأولية التي مرت به مرور التجارب الباطنية بمعنى نهائي من المعاني. وكان في طوعه أن يقوم بهذا العمل لأنه استطاع أن يتوصل إلى ما جد في أثره: شكل من أشكال المعرفة، أشبه بشعاعٍ موجه، أعطاه إحساساً باليقين ووسيلة لبلوغ التحقق النهائي. يصف هذا الإدراك الذي هبط عليه على هذا النحو: "هو إدراك يصل من التعيين حد الإحساس بأن المرء لمس بيديه شيئاً مادياً."

في مسعاه للربط بين السعادة والتحقق بعملية التحول الكيميائي للذهن الإنساني، يروى "الغزالي" قصة "بايزيد"، الذي يعد أحد الرواد الأوائل من الصوفيين الكلاسيكيين، في كتابه "سيمياء السعادة"، كي يؤكد وجوب أن نرى الحب الخالص amour propre (النفس الأمارة) في ضوئها الحقيقي قبل إدخال أي تطهير من أي نوع عليها:

«قصص أحد الرجال "بايزيد" وقال إنه انقطع للصوم والصلاة لمدة ثلاثين سنة، ولكنه لم يقترب من فهم "الذات العلية". فقال له "بايزيد" إنه لو انقطع مائة سنة لما كان ذلك كافياً. فما كان من الرجل إلا أن سألته ولماذا؟

- لأن أنايتك تقوم كحاجزٍ بينك وبين الحقيقة.

- أريد منك الدواء.

- نعم هناك دواء، ولكنه مستحيل بالنسبة لك.

فأصر الرجل على ما في رأسه. ووافق "بايزيد" على أن يصفه له.

- اذهب واخلف لحيتك. واخرج من ثيابك عاريًا، فيما عدا ما يستر عورتك. واملأ مخلاة بالجوز واذنب بها إلى السوق. وهناك أطلق عقيرتك بالصياح: جوزة لكل صبي يصفعني! ثم اعمد إلى المحكمة حيث ينعقد مجلس فقهاء القانون.

- ولكننى لا أستطيع أن أقدم على مثل هذا العمل، أما من وسيلة أخرى؟
رد "بايزيد":

- هذه هى الوسيلة الوحيدة. ولقد سبق لى أن حذرتك من عدم وجود نواء أو جواب لك».

وعلى غرار سائر الدراويش المعلمين، ذهب "الغزالى" إلى أن الصوفية ليست سوى التعاليم الجوانية لكل الأديان. ولقد على "الكتاب المقدس" بل الأسفار الأبوكريفية، تلك التى يتراوح موقف الكنائس منها بين القبول والإنكار فى تأييد وجهة نظره. ولقد وضع كتاباً نقدياً فى وقت مبكر من حياته تناول فيه التحريفات التى لحقت بالمثل المسيحية، وهو "القول الجميل فى الرد على من غيّر فى الإنجيل". ونتيجة لذلك الكتاب بطبيعة الحال قيل إن "الغزالى" وقع تحت نفوذ المسيحية. وحقيقة الأمر أن الرجل كان أقل تأثراً حتى من هيئة الإذاعة البريطانية التى دأبت بين الحين والآخر على أن تلجأ للاعتماد، فى برنامجها الدينى الذى تذيعه فى الصباح، على قصص صوفية خالصة بمعانيها الباطنية كلما كانت متفقة مع المسيحية الاسمية أى المقبولة.

ولطالما ووجه "الغزالى" باتهام مفاده أنه كان يدعو فى عظاته إلى شىء بينما يعلم، خفية، شيئاً آخر. ولقد كان ذلك صحيحاً، طالما قبلنا أن الرجل رأى فى الصوفية النشطة التزاماً متخصصاً لا يناسب سوى عدد محدود من القادرين على حملها والغوص فى بحورها. أما المظاهر الخارجية والمذهبية للديانة المحمدية، تلك التى جهر بها على الملأ بتلك الأصولية المعصومة من الخطأ المنزهة عن العيب، فلقد استهدف منها أولئك الذين لا يقوون على المضى قدماً فى جوانية الطريقة الصوفية.

والإنسان الكامل يتعين عليه، نظراً لأنه يعيش أبعاداً مختلفة في نفس الوقت، أن يبدو عليه السير وفقاً لأكثر من كُدية من المذاهب. فالشخص الذي يعوم عبر بحيرة ما يقوم بأنشطة ويستجيب لمدرجات مختلفة عن تلك التي يعرفها من يمشى منحدرًا مع تل من التلال، وذلك من باب ضرب الأمثلة وحسب. وهذا الشخص قد يكون نفس الشخص، ويكون حاملاً خلال سيره كل إمكانيات العوم.

ولقد قرر، بشجاعة استثنائية، في الحقيقة هذا الأمر في كتابه "ميزان العمل".

للإنسان الكامل ثلاثة أطر من الاعتقاد:

١- ما ينعكس عليه من المحيط الاجتماعي الذي يعيش فيه.

٢- ما يلقيه على تلاميذه حسب قدراتهم على الفهم والاستيعاب.

٣- ما يحصله من واقع التجربة الجوانية، وهو ما لا ينبغي أن يتجاوز به نطاق دائرة خاصة.

يعد كتابه "مشكاة الأنوار" تعليقاً على آية النور المعروفة في "القرآن" وفي نفس الوقت طرحاً لمفزاها الاستهلالي^(١).

ويشرح "الغزالي" الأمر بأن لكل شيء مغزى برانى وآخر جوانى، وهذان المغزيان لا يعملان سوياً، مع أنهما يعملان بصورة متماسكة داخل نطاق أبعادهما الخاصة بكل منهما. ولو أن النسخة المتداولة بين عموم القراء في الوقت الحاضر نسخة أصلية إلا أنها لا تحتوى على التفسير الذى صدر عن الممثلين الحاليين لجمعية الدراويش، ولكن ذلك راجع وحسب إلى أن المفتاح الذى يستطيع فض مغاليق ذلك الكتاب الفذ لا يمكن التعبير عنه بأى كلمات، فهو امتداد لتجربة شخصية. ويتعبير آخر لا إدراك لمفزاها ما لم تُعش تجربته.

هذه الحقيقة، وهى حقيقة أساسية فى الصوفية وقد أكد عليها العديد من الكتاب الصوفيين، قد يسهل على المفكرين الشكليين أن يسيئوا فهمها. ففى الترجمة التى قام

بها "دبليوتى. جرينر" W.H.T.Gairdner مدير معهد الدراسات الشرقية بالقاهرة
لـ مشكاة الأنوار" إلى اللغة الإنجليزية، تحدث المترجم عن صعوبة التوصل إلى ما
يرمى إليه "الغزالي" حول موضوع النقطة التى يلتقى عندها الإيمان واللاإيمان بل
مواضيع أخرى كثيرة:

« كل هذه الأمور ليست سوى أسرار غامضة يستعصى على المرء استقبالها أو
إرسالها فى عملية التواصل الإنسانى عبر اللغات، فمؤلفنا أى "الغزالي" ينسل مبتعداً
عن الكشف عما يريد فى ذات اللحظة التى ننتظر منه رفع النقاب. حقا البراعة الفنية
هنا لا يُعْلَى عليها، ولكنها تنطوى على ما هو أكثر من الإقناع. ترى من هم أولئك
المتبحرون فى العلم الذين نقل إليهم "الغزالي" عبر حديثه ذاك تلك الأسرار المبهرة؟ هل
لقت تلك الاتصالات طريقها إلى التدوين لإخوته أو عن طريق إخوته المستجدين فى
الطريق؟ »

يشير "الغزالي" إلى هذه الأسرار التى خبرها عن طريق التجريب، ولكنها تعز على
التدوين. غير أنه لا يلجأ إلى "التحنيس" بأى حال من الأحوال.

ينقسم كتاب "الغزالي" إلى أربعة أجزاء فى حقيقة الأمر. يضم الجزء الأول منها
المواد الفلسفية التى وضعها تحت أمر اللاموتيين [=الفقهاء] وأصحاب الأقلام
المسلمين، وذلك بهدف الحفاظ على تماسك الإطار النظرى للديانة المحمدية. ثم تأتى
بعد ذلك التعاليم الميتافيزيقية، على نحو ما وردت فى "مشكاة الأنوار" و"سيمياء
السعادة". ثم تأتى بعد ذلك المعانى المستترة بشكل مشفر فى كتاباته. وفى النهاية نجد
التعاليم التى تمتد من فهم خاص الجزأين الأخيرين، وهما الجزءان اللذان نقلا شفويا
بصفة جزئية، وأصبحا، بصفة جزئية، فى متناول أولئك الذين تتبعوا، بصورة صحيحة،
الأعمال الباطنية التى كتبها والتجارب الصوفية التى مر بها.

وعلى نحو ما فعل كل الدراويش الكلاسيكيين مال "الغزالي" على الرمزية الشعرية
والإيماءات السرية كى يستخدمهما. ولعلنا نعرف أن لقب "الغزالي" الذى يعنى "ذاك
الذى يغزل" هو الذى اختاره لنفسه، ويشير إلى ذلك الذى يستخدم مادة كالصوف -

وهو الكلمة/الشفرة التي تشير إلى "الصوفي"، وهي تحمل ظلال الحاجة التي يستشعرها المرء إلى "أن يغزل" و"أن يشتغل على مواد ما" أو "أن يشتغل على ذاته". وإلى جانب ذلك يعيد هذا اللقب إلى الأذهان، عن طريق الارتباط المهني، "فاطمة" (و الاسم يعنى الصبغة) كريمة النبي "محمد" (ﷺ). وهي السيدة التي تنبثق منها شجرة الأنساب التي ينتمى إليها كل أحفاد "النبي". ويسود الاعتقاد أنهم ورثوا التعاليم الجوانية للديانة المحمدية، وهو الأمر الذي يكشف عن النقطة التي تتصل عندها بالتقاليد الميتافيزيقية الأصلية.

ويتضح مدى الحذب الذي اختيرت وفقه كل هذه الأسماء الشاعرية في العديد من الارتباطات الأخرى الكثيرة للعمل. على أن اسم "الغزالي" يرتبط أيضاً بـ "الغزال" (وهو اسم نوعي يضم تحته أجناساً متنوعة من الطباء مثل "المها" وهو اسم يعنى حرفياً "العاشق"). غير أن الجذر الثلاثي- الحروف "غ زل"، الذي اشتقت منه سلسلة طويلة من الكلمات يمكن أيضاً أن يعطينا كلمة "غَزَل"، وهي الكلمة أو المصطلح الذي يُفيد من الناحية الفنية، بحد ذاتها في اللغة العربية، وكذلك الفارسية، خلال الاستعارة، قصيدة حب أو شعر الحب بشكل عام. وتضم مشتقات أخرى من هذا الجذر عش العنكبوت (لكونه مغزولاً)، وفي هذه الحالة يشير هذا المشتق إلى العمل الذي ينبع من الإيمان. والعمل هنا هو نسج العش عبر فوهة كهف حيث كان "النبي" وصاحبه "أبوبكر" يختبئان من عدوهما، في مناسبة مشهورة.

ويفسر الصوفي الذي يعنى هذه التقاليد، بالتالي، اسم "الغزالي" في ضوء المبادئ التي اختير على أساسها. وبناء عليه فإن اسم "الغزالي" يعنى، بالنسبة له أى للصوفي، أن يأخذ طريق الحب الذي تنتهجه الصوفية (الصوف) الذي يعنى في هذه الحالة "الغزيل". ولقد ترك "الغزالي" هذه المفاتيح الرئيسية لأتباعه اللاحقين كي يلتقطوها، بما في ذلك الإيماءة إلى استمرار مذهب جواني ("فاطمة" الصبغة) داخل النسق الديني الذي يعيش في نطاقه.

تتبع الطرق الصوفية التقليدية منهجية "الغزالي"، مع بغض التغييرات المختلفة. فـ"الغزالي" يدعو إلى الاستخدام الخاص للموسيقى في إعلاء الإدراك في كتابه "إحياء علوم الدين"، وما هم أتباع الطريقة "المولوية" والطريقة "الشيشتوية" من الدراويش يسيرون وفق نهج "الغزالي" في هذا الصدد. ولحن "رافيل" المعروف في الغرب باسم "بوليرو" bolero هو في الحقيقة اقتباس من أحد ألحان الدراويش التي ألفوها خصيصاً لهذا الغرض. و"الغزالي" يشير إلى أن الاعتداد بالنفس أمر ينبغي الاعتراف به وتجاوزه في نفس الوقت إذا كان لنا أن نطور ملكاتنا العليا. وهذا ما يشكل جانباً آخر من التدريب والدرس الصوفيين. كما يلمح أيضاً إلى ضرورة تحويل اتجاه الوعي عوضاً عن كبته أو تشويبه.

ولعل استخدام الصوفيين في العصور الوسيطة، على هذا النحو، للمصطلحات الكيميائية هو المسئول عن الجزء الأكبر من التشوش الذي لحق بأذهان الباحثين اللاحقين عما هو المقصود، في حقيقة الأمر بتلك "السيمياء". فيرى البعض أنها شكل مقنع للمسمى الروحي. ويرد عليهم آخرون بأن معامل السيميائيين قد خضعت للفحص وقدمت أكثر من دليل دامغ على استخدامها في إجراء تجارب حقيقية. والأعمال المنسوبة للسيميائيين الروحانيين تُوصف بأنها رسائل في الكيمياء.

ومن هنا جاءت مقولة "الغزالي" في كتابه "سيمياء السعادة": "الذهب السيميائي أفضل من الذهب العادي، ولكن الكيميائيين الحقيقيين نادرون، وكذلك الأمر مع الصوفيين الحقيقيين وذاك الذي لا يحوز سوى قشرة من الصوفية وحسب، ليس أفضل حالاً من شخص عادي من المتعلمين."

وبإدنى ذي بدء ينبغي علينا أن نتذكر أن جانباً كبيراً من التقاليد الكيميائية الغربية إنما جاء خلال مصادر عربية، وأن ما يُسمى بـ ("لوحة الزمرد الخاصة بـ"هرمز" الثلاثي العظمة) موجودة بشكلها الأقدم في اللغة العربية. أضف إلى ذلك أن الصوفي الكلاسيكي الأول هو "جابر بن حيان"، الذي حمل لقب الكيميائي إلى جانب لقبه الصوفي والعراف، وقد عاش قبل "الغزالي" بثلاثة قرون.

ومن المعروف أن "العمل الكبير" عبارة عن ترجمة لعبارة صوفية ومبدأ "الميكروكوزم" (العالم الأصغر) microcosm والماكروكوزم (العالم الأكبر) microcosm (ما هو فوق يساوى ما هو تحت) وهو موجود أيضاً فى التقاليد الصوفية وقد توفّر "الغزالي" على شرحها. على أن الصوفية ليست مجرد اختراع جد علينا عند نقطة معينة من الزمن، فمن المحتم أن أفكاراً مشابهة كان لها أن تظهر فى صميم تقاليد جوانية فريدة أخرى. وما لم نقف على حقيقة كل هذه النقاط، فلا فائدة ترجى هناك من ملاحظة نظرية التحول من الخشونة إلى الرهافة من موقف سديد.

أحرق الأصوليون فى إسبانيا الإسلامية كتاب "الغزالي" المعنون باسم "إحياء علوم الدين"، قبل أن يصبح الرجل أعظم حجة فى الإسلام، لاحتوائه على مثل هذه النصوص:

"تنطوى مسألة المعرفة الدينية على درجة من العمق تجعل منها بعيدة المنال فى حقيقة الأمر إلا لأولئك الذين يحوزونها. فالطفل لا يستطيع بلوغ ما يدركه الراشد. والراشد العادى لا يستطيع أن يصل فى فهمه إلى مدركات العالم. وعلى نفس المنوال لا يستطيع العالم أن يفهم تجارب الأولياء الإشرافيين/المستيرين أو الصوفيين."

يضم كتاب "إحياء علوم الدين" معظم مقولات شعر الحب الصوفى. وفى الكتاب نلمس تركيز المؤلف على القرابة التى تجمع الإنسانية بين كافة أبنائها وبين هذه الإنسانية ككل والكون. ويقول "الغزالي" نقلاً عن المعلم الصوفى "مالك بن دينار" فى الكتاب الرابع: "تماماً مثلما تطير الطيور نوات الريش المتشابه مع بعضها البعض الآخر، يلتقى الشخصان اللذان يحملان خصلة متشابهة". (٢)

ويشير "الغزالي" إلى أن خليطاً من خنزير وكلب وشيطان وولى ليس أساساً ملائماً لعقل يحاول الوصول إلى فهم عميق للأشياء التى لا يستطيع هذا الخليط بحكم التعريف أن يصل إليه. يتعيّن عليك ألاّ تنظر إلى الوسادة طالما تحاول التطلع إلى المصباح.

ويلزم لتصحيح وضع هذا الخليط غير المقدس، أو للنهج الذى تحتاج إليه المرأة حتى تعكس الصورة على نحو أفضل، أن يكون الأمر معروفاً وجارياً فى التطبيق. فالمعرفة والممارسة هما النتيجة التى تنتج عن التخصص الصوفى.

فالأساليب المتخصصة التى تتخذها الصوفية فى سبيل التوصل إلى القدرة على التعلم والعلم ذاته، فضلاً عن الحكمة التى نستطيع اكتسابها فى نهاية المطاف تأتى خلال النهج الصحيح. ويقرر "الغزالي" فى كتابه "سيمياء السعادة" أن: "هناك درجات كثيرة للمعرفة. فالشخص المجسّد بحد ذاته يشبه نملة تزحف على سطح ورقة، تلاحظ الحروف السوداء وتنسب إنتاجها للحبر دون أى شىء آخر".

ترى ماهى النتيجة التى يسفر عنها هذا التخصص، فى ضوء ما يهم العالم العادى؟ يجيب "الغزالي" عن السؤال بعبارات محددة فى "سيمياء السعادة". بعض الأشخاص يسيطرون على أبدانهم، وهم أولئك الذين بلغوا ذروة معينة من قوة التحكم فى نوازع أبدانهم، وكذلك نوازع أبدان الآخرين أيضاً. وإذا رغبوا فى معالجة مريض، جاء طوعاً إليهم... ففى وسعهم أن يجعلوا أى شخص يأتى إليهم، وذلك عن طريق قوة الإرادة.

هناك ثلاث صفات تترتب على التخصص الصوفى، يمكننا الإفصاح عنها بمصطلحات يستطيع القارئ العادى إدراكها:

(١) القدرة على ممارسة الإدراك الإضافى، بصورة واعية.

(٢) القدرة على تحريك الجسم خارج نطاق كتلتها الخاصة.

(٣) الوعي المباشر بالمعرفة. فحتى تلك التى لا يتم اكتسابها، فى المعتاد، إلا عن طريق الكد والعمل تصبح رهن أيديهم بالاستنارة أو الاستبصار.

وقد تبدو هذه الملكات منفصلة أو غريبة، ولكنها لا تزيد ولا تنقص فى حقيقة الأمر، عن أن تكون جزءاً من مرحلة أعلى من الكينونة أو الوجود، ولا يستطيع الأشخاص العاديون أن يروها إلا بهذه الطريقة الفجة. وليس فى مقدورنا أن نفسّر هذا الترابط

بالطريقة المعتادة، تماماً مثلما هو الحال مع الأمور الأكثر دنيوية حيث لا نستطيع أن نشرح تأثير الشعر لذلك الذي تعجز أذنه عن قبوله، أو تأثير اللون لشخص لا يملك حاسة البصر.

ويشير "الغزالي" إلى أن الإنسان يستطيع أن يمد وجوده إلى مستويات مختلفة عديدة، لكنه لا يدرك في العادة عن هذه المستويات ما يمكنه من التمييز بينها، فهو يمر بأربعة مستويات، "المستوى الأول عندما كان أشبه باليراعة، يملك البصر لكنه يفتقر إلى الذاكرة، ولذلك تراه يحترق المرة تلو المرة بتففس اللهب. المستوى الثاني عندما يصبح أشبه بالكلب، إذا ضربته مرة بالعصا فإنه يهرب إذا رآها في يدك. والمستوى الثالث عندما يغدو أشبه بالحصان أو التيس. فكل منهما يهرب فوراً متى لمح أسداً أو ذئباً، لأنهما من الأعداء الطبيعيين لهما، لكنهما، مع ذلك لا يهربان لمراى جملٍ أو جاموسة، مع أنهما أكبر حجماً من أعدائهما بالوراثة." أما المستوى الرابع فهو ذلك المستوى الذى يتجاوز فيه الإنسان هذه المستويات والأولى التحديدات الحيوانية جملة وتفصيلاً. وعندئذ يكون قد أصبح قادراً على أعمال بعض الاستبصار. ويمكننا تشبيه العلاقة بين هذه المراحل فيما يتعلق بالانتقال من واحدة إلى أخرى بـ:

(١) السير على الأرض.

(٢) الصعود على متن مركب.

(٣) ركوب عجلة حربية.

(٤) المشى على سطح بحر.

وفيما وراء كل هذه المراحل نجد المرحلة التى نستطيع أن نقول عندها إن المرء قد يكون فى وسعه أن يطير بقوته وحدها فى الهواء.

يظل العوام قيد إحدى المرحلتين الأولتين، ففيهما لا يحتملون ما ينبغي أن يحتملوه. ولما كانوا واقعين فى أسر السكون فهم معانون، بصورة ثابتة، للذين يتحركون.

إلا أن "الغزالي" لم يشغل باله إلا لماماً، في أعماله الميتافيزيقية، بالاحض على انتهاج طريق الصوفية. ومع ذلك ففي إحدى الفقرات نراه يركز على حجة محددة. يقول إذا ما صدقت أقوال الصوفيين بوجود مهمة عاجلة في الحياة تتصل بعلاقة ما مع حالة المرء في المستقبل، فلسوف تغدو غاية في الأهمية في المستقبل. وإذا لم يكن هناك وجود، من جانب آخر، لمثل هذه العلاقة، فلن يخسر أحد شيئاً، وبالتالي - يتساءل "الغزالي" - أليس من الأفضل أن نسبغ الآن على وجهة النظر هذه فضيلة الشك ؟ ففي وقت لاحق سيكون الوقت قد فات.

ثم يستدير "الغزالي" في كتابه "سيمياء السعادة" إلى مسألة الموسيقى في مظاهرها النفسية. ويتوقف أمام الآلية التي يمكننا استخدام الموسيقى والرقص خلالها في أغراض التنبيه والتنشيط. ففي وسع الموسيقى أن تكون وسيلة لتهيج عواطف جامحة. ومع ذلك يصر على وجود وظيفة بريئة للموسيقى، لا تنتج فيها مشاعر دينية زائفة، مثل تلك التي تستخدمها الشعائر المبتذلة أو تلك التي تعجز عن التمييز.

إلا أن الاستخدام الصوفي للموسيقى مختلف عن ذلك الاستخدام المبتذل. فقبل انخراط الصوفي في أى نشاط موسيقى، بما في ذلك الاستماع إليها، يلزمه أن يكون مستقراً في يقينه، بمساعدة أستاذه، ما إذا كان سيستفيد بصورة حسنة من التجربة.

وهنا تُروى قصة عن معلم صوفى هو الشيخ "الجرجاني" وكيف شرح خلالها أن مريداً ما لم يكن بعد مهياً للاستماع إلى الموسيقى بالمعنى الصوفى الموضوعى. ورداً على طلبه بالانضمام قال الشيخ: "صم أسبوعاً، ثم تناول طعاماً شهياً معداً خصيصاً لك. وإذا كنت لا تزال بعد ذلك تفضل عزف الموسيقى، فلتنضم لجوقة العزف".

يقول "الغزالي" إن الاشتراك في العزف والرقص تحت أى ظرف من الظروف، ليس محظوراً وحسب ولكنه في الواقع ضار بمن يطمح إلى ذلك. على أن علم النفس الحديث لم يتحقق بعد من وجود وظيفة خاصة للصوت في الارتقاء بالوعى.

يستعصى على الغريب أن يدرك حقيقة "الحالة" الصادقة للتجربة الصوفية، وذلك لاعتياده على التفكير خلال مصطلحات تختلف عن المصطلحات التي تصلح لهذه الحالة. ويقول "الغزالي" إن من الواجب أن نتسامح معه، لأنه غير واع بماهية هذه الحالات. فالأمر أشبه هنا برجل أعمى يحاول فهم تجربة رؤية عشب أخضر أو ماء مترقق.

في أفضل الأحوال لا يستطيع هذا الغريب أن يروى أكثر من التجربة التي تثقل إليه في ضوء تجاربه الخاصة: الحسية، الشعائرية، العاطفية. "ومع ذلك فالرجل الحكيم لن ينكر مثل هذه الحالات لمجرد أنه لم يخبرها أو لم يمر بها، وذلك لأن مثل هذا الشكل من تكوين الرأي ليس سوى حماقة مدمرة."

لكن "الغزالي" لا يسعى هنا إلى طرح وجهة النظر الربوبية لما يسمى بالتجربة الباطنية، التي لا تتطوى على أى معرفة عليا، بل مجرد شكل من الانتشاء الذاتي، بل ليس من مراميه أن يقبل الحجة التي تذهب إلى أى حلول للإله في الإنسان. فمحاولة نقل البيان إلى وسيلة - كلمات - مزقته بل لربما تكون قد ألغته جملة وتفصيلاً، من حيث إنها لن تستطيع نقله نقلاً أميناً. ولقد لاحظ أحد المعلقين الصوفيين على آراء "الغزالي" أن الأشياء التي تمثل تجارب متعددة المعاني يتعذر على الكاتب الذي يغمم بالكلمات نقلها إلى الورق أكثر مما كان هو نفسه ليقبل نسخة مصنوعة من الورق بصفتها فاكهة مأكولة أو مغذية.

تتشابه المحاولة الذهنية أو البرانية نحو فهم أمر ما بصورة غير مباشرة، بهدف حشره في نمط لفظي بعيد كل البعد عنه، مع شخص يتطلع إلى وجهه في المرآة فيتخيل بصورة أو أخرى أنه أصبح سجين هذه المرآة.

تحدث خلال اجتماعات الدراويش تشنجات مفعمة بالانتشاء بالإضافة إلى "أمارات" أخرى على تجارب أو حالات زائفة. وهنا يتذكر "الغزالي" الشيخ العظيم "جنيد" الذي وبخ ذات مرة شاباً استسلم للهياج خلال أحد الاجتماعات الصوفية وقال له: "لا تلجأ إلى مثل هذا السلوك مرة أخرى، وإلا فلتترك صحبتي". فالعقيدة الصوفية تقوم على أن الأدلة الخارجية من هذا النوع على التغيرات الداخلية ليست سوى زيف.

أو مجرد عواطف فجأة، والتجارب الحقيقية لا تصاحبها مظاهر مادية من هذا النوع، سواء جاءت على شكل نطق باللسان أو بدرجة على الأرض. ويعلق الشيخ المشهور "محمود شبستري" في كتابه "الجنية السرية":

"إذا لم تكن تعرف هذه الحالات، فلتصرف عنها النظر، ولا تنضم إلى المارق في الزيف الجهول. فالجميع لا يعرفون كل أسرار الطريق."

ترتبط هذه البراهين، بصورة أو بأخرى بالاستخدام العاطفي الفج للألفاظ، وهو ما يُعد بمثابة القصور الذي تنطوي عليه الديانات الشكلية وفي نهاية المطاف علة سقوطها. فصوغ العبارات التي تتصل بالذات العلية والإيمان أو أي ديانة لا يعبر عنه مظهرًا خارجيًا وفي أحسن الأحوال عاطفياً. ولعل هذا هو أحد الأسباب التي تحول دون تناول الصوفيين للصوفية في نفس سياق الديانة؛ إذ ينطوي الأمر على مستويات مختلفة.

فطالما كانت هناك تجربة داخلية لما تعنيه اللغة المألوفة للديانة، فإن العبارات تكف عن حمل أي معنى على وجه الإطلاق، وذلك لأن الانتقال من غير المصقول إلى المصقول يكون قد تم. ويصور "الغزالي" هذه الحقيقة على هذا النحو:

"قال المعلم الصوفي 'فضيل' (المتوفى سنة ٨٠١) إذا سئلت عما إذا كنت تحب الذات العلية فلا ترد بشيء. وذلك لأنك إذا كنت لا تحبه فلسوف تكون مارقاً. إما إذا قلت إنك تحبه، فلسوف تكذبك أفعالك."

وإذا كان لشخص ما أن يعرف ما هو الحب الديني، فلسوف يعبر عنه بطريقته الخاصة، وليس بتلك الطريقة التي يألّفها أولئك الذين لا يعرفونه. وكل شخص سوف يرتفع أو ينخفض وفقاً لقدراته الخاصة ووفقاً لتلك القدرات التي يألّفها. ويرى "الغزالي" أن أحد الأشخاص سقط مغشياً عليه داخل أحد دكاكين بيع العطور. وهنا أخذ الحاضرون يحاولون إنعاشه بالروائح العطرة. وسرعان ما قال أحد الأشخاص، وكان يعرفه معرفة شخصية:

- أنا كناس وهذا الرجل كناس هو الآخر. وإن تنعشه سوى الروائح المألوفة لأنفه. وبناء على ذلك قرب أحدهم مادة كريهة إلى أنفه فما كان منه إلا أن أفاق.

مثل هذه الحجة تعد بصفة عامة مرفوضة رفضاً حاسماً من جانب أولئك الذين يسعون إلى نسبة الأحاسيس المألوفة لأنساق عليا من الوجود، ويفترضون أنهم يجربون على الأقل معياراً ما للمقدس أو الباطني على أشكال ليست سوى أشكال أكبر وحسب. غير أن الشكل الأكبر مناسبٌ وحسب بالنسبة لسياقه، ويتعذر نقله من سياقٍ لآخر. فالمحرك الذي يدور بالبنزئين لا يمكن أن يدور بالسمن، مع أن السمن رائع ولكن بشرط أن تضعه في موضعه الصحيح. وليس هناك، مع ذلك، من يستطيع الإشارة إلى السمن بصفته وقوداً للمحركات ويحمل محمل الجد. وهنا يغدو المذهب الصوفي حول استمرار نقل ما هو مادي جديراً بأن يحظى بنظرة غاية في الاختلاف عن الصقل في الأنساق الأخرى، فالدرستان الأخريان تعتقدان إما في ضرورة الإعراض تماماً عن المادية أو العمل على الاستفادة منها. وحقيقة الأمر أن لكل درجة من المادية وظيفتها، والمادية تمتد في عملية صقل متتابعة حتى تصبح ما يرى فيه الناس بصفة عامة انفصلاً أي روحاً.

أفصح "الغزالي" عن المذهب الذي يقول بضرورة تحقيق وظائف متعددة، على مستويات مختلفة، لما يبدو وكأنه شيء واحد: "العين قد ترى الضخم صغيراً كالشمس التي أراها في حجم كرة القدم... لكن الذكاء يعي أن حجم الشمس يزيد مرات عديدة عن حجم الأرض... وملكة الخيال تنتج في الغالب أفكاراً وتصدر أحكاماً مما يعد من نواتج الذكاء. والخطأ كامن بالتالي في العمليات الذهنية الدنيا للمتهورين أو البلداء" (مشكاة الأنوار. الجزء الأول)، و"الغزالي" يعنى بالبلداء أولئك الذين لا يسمحون لأنفسهم بالشعور بآثار ومعانٍ متعددة في نفس الوقت. ويقول في كتابه "إحياء علوم الدين" أشياء مهمة عن النفس، ضمن تصويراته المتعددة في صياغة هذا الاتجاه.

يتمثل أحد معاني "النفس" في شخصية المرء، تلك التي تتناول المؤثرات الخارجية وتوظفها في سبيل إسعاده، ولكنها تعنى أيضاً تلك السمة الجوانية أو الأساسية للفرد. وبهذه الصفة يتغير اسمها التقليدي بتغير وظائفها. فإذا كان الجوهر يعمل بصورة صحيحة في سبيل إعادة تنظيم الحياة العاطفية والحيلة دون التشوش، فعندئذ تعرف باسم "النفس المسالمة". وإذا كان الجوهر يعمل في مجال الضمير، عندما يتحرك في

اتجاه تذكير المرء أو المرأة بأشياء معينة، فهنا تسمى "النفس اللوامة". ولقد أسفر كل هذا عن تشوش هائل تجاه الموضوع، نظراً لأن النفس الجوهرية احتاجت اسماً ما لأغراض الاختيار والتعليم. ومع ذلك فإننا قد نخرج بانطباع عام بأن أنماط عملها المختلفة باختلاف نوع العمل الذى تقوم به، قد تُفيد أن النفس عبارة عن عدد من الأشياء وليست شيئاً واحداً، أو حتى أنها مراحل مختلفة من التطور. وقد يكون من المشروع أن نصور العملية على أنها تتكون من مراحل، ولكن ذلك لا يخرج عن كونه تفريقاً على سبيل الإيضاح ليس إلا. غير أن الصوفى الذى يعمل وعيه بشكلٍ مستقيم سوف ينظر إلى المراحل المختلفة لانتقال جوهر النفس بطريقة خاصة ومتميزة، يتعذر تكرارها فى عبارات مألوفة. وعندما يعمل الجوهر بطريقة معتادة من جانب الشخص غير الناضج، فإنه يُعطى إمكانياته للآلية التى تلبى الاحتياجات البدائية، وعندئذ تُعرف بـ "النفس الأمارة".

ويضيف مؤكداً: يمكننا فهم بعض الظروف، بسهولة كبيرة، وهو الأمر الذى يعطى الانطباع بأننا نستطيع أن نفهم، بالمثل، كل شيء. ولكن هناك بعض المواقف التى لا يستطيع فهمها إلا أولئك الذين يرونها بطريقة معينة وخاصة. ويؤدى الجهل بهذه الآلية إلى الخطأ العام الذى يكمن فى افتراض تجانس أو تماثل بين الأحداث.

وعلى غرار معظم المعلمين الصوفيين الآخرين، يجد "الغزالي" نفسه مضطراً إلى تكرار حجته بأشكال مختلفة قدر ما يتطلبه النص. وهذا راجع بصفة جزئية إلى أن المنهج الصوفى قد يتطلب اعتماد نفس المنطلق فى مجاميع مختلفة من الأفكار. كما يرجع أيضاً، وكما يتضح فى مجموعات الدرس إلى أن الناس قد يمنحون ولاء شفوياً [بحسب عتب] لحجة مهمة، ومع ذلك فهى لا تملك عليهم فؤادهم. إلا أنه من الضرورى أن تعمل الحجة فى حقيقة الأمر، كقوة دينامية فى ذهن الطالب. وفى كثير من الحالات نجد أن الطالب يقبل حجة ما لأنه اعتاد التدريب أو التكيف شرطياً عليها. ومن جراء ذلك نجد أنه قد استوعبها، نظراً لأنه يستجيب بصورة يمكن التنبؤ بها متى استعملنا معه منبهاً معيناً. مثل هذا التكيف الشرطى، إذا ما حصل، ينبغي تحطيمه قبل أن يتمكن الأثر الصوفى من التجلى أو الكشف عن نفسه.

ولعل سوء الفهم الذى ينطوى عليه استعمال عبارات مثل "ابن الله" (فى إشارة إلى عيسى المسيح) و"أنا الحق" (التي ذكرها الصوفى الكبير "الحلاج"^(٢)) راجع بصفة كلية إلى الأمر. فكل محاولة للتعبير عن علاقة معينة لا تكون اللغة مستعدة لها ينتج عنه إساءة فهم التعبير.

يقول "الغزالي" فى كتابه "إحياء علوم الدين" إن الفرد قد يمر بمراحل من التطور الداخلى موازية لتلك التى يمر بها نمو الطفل حتى يبلغ مرحلة البلوغ. وينتج عن هذا التطور التدريجى أن تأخذ تجاربه صيغاً مختلفة. ومن هنا فالصوفى قد لا يحتاج إلى تجربة مادية معينة، وذلك لأن تطوره يكون قد أحل قدرة ما محل تجربة أشد تماسكاً وأعلى رقى. وكل مرحلة من المراحل الحياتية، تتميز، على سبيل المثال، بنوع جديد من الاستمتاع. فالأطفال يستمتعون باللعب دون أن يكون عندهم أى مفهوم عن مباحج الحب، وهو ما سوف يطورون القدرة على استيعابه فى وقت لاحق. والراشد، بدوره، سوف يفتقر إلى القدرة على الاستمتاع بالمال والشهرة فى باكورة أيامه، وهو ما سيمر به عندما يبلغ مبلغ الرجال. وهؤلاء الرجال فى منتصف أعمارهم قد ينظرون، بنورهم إلى المتع التى مرت بهم فى صباهم، على أنها أقل أهمية بكثير من المتع التى يعيشونها فى الوقت الحاضر. والأفراد الأكثر تطوراً سوف يرون، بطبيعة الحال، فى الانغماس فى الملذات المألوفة عملاً منقوصاً وغير ملموس، إذا ما قورن بقدراتهم الجديدة على التقييم.

ولعل تبديل القصص الرمزية، وهو الأمر الذى يحول دون تبلورها إلى مجرد آليات محكومة شرطياً، إجراء معتاد فى التعاليم الحية للمدارس الصوفية. ولطالما غير "الغزالي" تعاليمه فى كتاباته، بالمعنى الخارجى، بينما ظل المغزى الداخلى على ما هو عليه. وفى "منهاج العابدين"، يعالج تقدم كيمائية الوعى فى سبع "ديان" من التجارب: "المعرفة" - الالتفات إلى الورا - العقبات - البلبلة - الإضاءة - الهاوية والثناء. هذا هو إطار الإسقاط الأكثر لاهوتية للرسالة الصوفية، وفى نفس الوقت يشكل الوسيلة التى كان التقى المسيحى أو المحمدى [=المسلم] فى العصور الوسيطة قادراً خلالها

على قنص قبس من التعاليم الصوفية. وقد يكون من المفيد هنا أن نذكر أن كلا من "بانيان" و"تشوسر" استخدم هذه المواد الصوفية، واستمد بغزارة من ذخيرتها المجازية في سبيل توفير قوام صلب للتفكير الكاثوليكي. ولقد ظل المعلمون الشرقيون من أمثال "الطار" و"الرومي" يحافظون على اتصالهم بالتيار الأكثر مباشرة لمعنى موضوع "البحث"، ورجع ذلك على وجه الاحتمال إلى أنهم كانوا معلمين عمليين، بالإضافة إلى كونهم نظريين في إطار مدارسهم الصوفية الخاصة.

تمر سعادة الإنسان بمراحل متتابعة من الترقى، وهو الأمر الذي يتوافق مع حالتهم الوجودية، حسبما يرى "الغزالي". وتعد مثل هذه التعاليم التي لا تقبل الرأي المعتاد الذي يقول بوجود شكل معياري للسعادة، ملمحاً مميزاً للحكمة الصوفية.

"يضم الإنسان بين جنبه إمكانيات متنوعة، تستجيب كل منها لنوع خاص من المتعة التي تلائمها. ففي البداية هناك المتعة المادية. وعلى نفس المنوال هناك ملكة أخلاقية، سوف أطلق عليها العقل الخالص، وهو الذي يتمتع بالتوصل إلى أقصى ما يُستطاع الوصول إليه من المعرفة. كما أن هناك بالتالي الانغماس البراني والانغماس الجواني، ووفقاً للرقى الذي يحوزانه يكون تفضيل أحدهما على الآخر.

"ولسوف يفضل المرء الذي يملك، إذن، قدرة على قبول كمال الروح، تأمل هذا الذي سبق لنا قوله. حتى في الحياة الراهنة تكون السعادة بالنسبة للباحثين عن العدل والإنصاف أكبر بما لا يُقاس مما في طوع الخيال أن يمضى بالمرء."

الفصل العاشر

عمر الخيام

أحبك لا خوفاً من نارك
ولا رغبة في جنتك
وانما أحبك لذاتك .
رابعة العدوية

حظيت رباعيات "عمر" نجل "إبراهيم" صانع الخيام أو الخيام، بالترجمة إلى جميع اللغات المعروفة في جميع أرجاء العالم على وجه التقريب. لكن الشاعر، لم يصادف في حياته الذائعة الصيت كزميل دراسة لزعيم طائفة الحشاشين "الحسن الصباح" وكصديق لـ "نظام" الوزير الأكبر وجليس الأمراء وعاشق الذات، ما صادفه من مغامرات عند ترجمة أعماله، ولقد أصبح من الشائع الآن أن الرباعيات التي ترجمها "فيتزجيرالد" تمثل بصدق أكبر الشاعر الأيرلندي مما تمثل الشاعر الفارسي. ومع ذلك فهذا تقييم سطحي في حد ذاته؛ لأن "الخيام" لا يمثل نفسه، بل مدرسة فلسفية صوفية. ولعله من الضروري أن نعرف ليس ماذا قال "الخيام" في حقيقة الأمر ولكن أيضاً ماذا كان يعنى بما قاله.

هناك احتفال آخر بالحقيقة التي تقول إن "فيتزجيرالد"، خلال تجميعه لأفكار عديدة من شعراء صوفيين متنوعين وطرحها تحت اسم "الخيام"، يكون قد أكد بصورة لاواعية تأثيراً صوفياً في الأدب الإنجليزي.

لنبدأ بترجمة "فيتزجيرالد". فى الرباعية رقم ٥٥ يجبر المترجم الأيرلندى، "عمر الخيام" على اتخاذ موقفٍ مناهضٍ بشكلٍ محددٍ من الصوفية:

لمس كرم العنب وترأ، وهو يوشك، لو علق بوجودى،

أن يجعل الصوفى يجار هازئاً:

من معدنى الأساسى قد يبرُدُ مفتاحاً،

كى يفتح الباب الذى يعوى ذلك الصوفى أمامه!

هذه الرباعية تعنى، إذا كان لها أن تعنى شيئاً، أن "الخيام" يقف موقف المعارضة من الصوفية. وأن ما يسعى الصوفى وراءه فى حقيقة الأمر قد يعثر عليه عن طريق النهج الذى ينتهجه "الخيام" وليس النهج الذى يسير هو وقفه.

وعلى هذا فإن هذه القصيدة سوف تستبعد فوراً، إذا نظر إليها أى باحث عادى، أى احتمال بأن يكون "الخيام" نفسه صوفياً.

فالصوفيون يعتقدون بوجود عنصر لا ينشطه سوى الحب، داخل الإنسان. وهذا العنصر هو الذى يوفر الوسيلة التى ترقى بالإنسان إلى المعنى الباطنى.

وإذا استدرنا إلى القصيدة الأصلية التى ترجم عنها "فيتزجيرالد" الرباعية رقم ٥٥، بحثاً عن صوفيين يجأرون، فإننا لا نجد سوى هذا المعنى فى النص الفارسى:

عندما رسم السبب الأسمى [=الخالق الأعظم عند "أرسطوطاليس". المترجم]

مصير وجودى،

كنت قد تلقيت أول درس فى الحب، وعندئذٍ كان قلبى قد خُلق،

مفتاحاً لخزائن اللكى التى تضم المعانى الباطنية.

وهنا لا نجد صوفياً ولا بابياً ولا عواءً ولا من يجار هازئاً، بل لا كرمًا ولا وترأ.

بل إن المصطلحات التى يستخدمها الشاعر ليست سوى مصطلحات صوفية فنية.

فى الوقت الذى يسود فيه الاعتقاد بأن "الخيّام" ظل شاعراً لا يحظى بذلك القدر من الاحتفال الذى يستحقه فى بلاده، حتى أعيد تقديمه بذلك التقدير الذى أكسبته إياه ترجمة "فيتزجيرالد" فى الغرب، فإن هذا الطرح ليس، عوداً على بدء، طرحاً دقيقاً بالمعنى المحدد للكلمات. حقا، لم يحظ "الخيّام"، على نطاق واسع، بنفس الحفاوة التى حظى بها "السعدى" أو "الشيرازى" أو "الرومى" أو سواهم من الشعراء الصوفيين. ولعل الوظيفة التى هدف إلى القيام بها ديوان الشعر الذى حمل اسمه كانت مختلفة اختلافاً يسيراً. ويبدو من المشكوك فيه ما إذا كان أى من الشعراء الصوفيين قد سئلوا عن رأيهم فى "الخيّام". ويتعين علينا أن نقر بأنهم، حتى لو سئلوا، فإن قليلين منهم هم الذين كانوا ليهتمّون بمناقشة الأمر مع أحد الغرباء.

بذل الباحثون جهداً هائلاً وشاقاً فى سبيل تحديد الرباعيات الأصلية بين الواوين العديدة التى حملت اسم شاعرنا "الخيّام". فمن وجهة النظر الصوفية، لما لم يكن "الخيّام" معلّم مدرسة من المدارس الباطنية، بل معلّم فرداً واحد الأمثلة على تقاليد معينة، فإن السؤال يفقد كل أهمية. ولقد أبدى الباحثون فى مجال الأدب اهتماماً كبيراً بإمكانية وجود تأثير على "الخيّام" من جانب الشاعر الكفيف "أبو العلاء المعرى". وفى ديوان "اللزوميات" الذى كتبه "المعرى" قبل جيل كامل من "الخيّام"، نجد شعراً يشبه إلى حد كبير ذلك الشعر الذى يسود الاعتقاد بأنه راجع إلى "الخيّام".

لقد كتب "المعرى" شعراً مثل شعر "الخيّام"، كما أن "الخيّام" كتب شعراً مثل شعر "المعرى"، وفى طوع الصوفى أن يفسّر الأمر بأن ذلك راجع إلى أن كلا منهما ينتمى إلى نفس المدرسة. وقد يكون "الخيّام" قد قلّد "المعرى" على وجه الاحتمال، تماماً مثلما يقلّد سباحان، الواحد الآخر، خلال سباحتهما معاً، بعد أن يكونا قد تشربا، سواء سوياً أو بشكل منفصل، السباحة من نفس المصدر.

هذا هو المأزق الذى ينشأ عندما ينظر طرف (أدبى) إلى أحد أوجه عمل ما، بينما ينظر طرف آخر (باطنى) إلى القصد أو التأثير الذى ينطوى عليه الشعر داخل سياق معين.

"الخيام" صنوت صوفى، والصوت الصوفى بالنسبة إلى الصوفى، صوت سرمدى، أى خارج نطاق الزمن. ففى نطاق الشعر لا يخضع الأمر ببساطة للنظريات التى تتمركز حول الزمن. وإعادة اكتشاف "الخيام" فى اللغة الفارسية خلال الشهرة التى حازتها ترجماته، أمر صحيح، إذا كان لنا أن ندخل تعديلاً بسيطاً على العبارة كى تصير: "الخيام" لم يكن معروفاً على نطاق واسع لغير الصوفيين حتى وقت قريب نسبياً فى إيران. ومع ذلك فإن الجهود التى قام بها الباحثون الغربيون أدت إلى أن يصبح "الخيام" معروفاً على نطاق واسع لغير الصوفيين فى الغرب.

ولقد اكتشف البروفيسور "كوويل" Cowel، الذى قدم "الخيام" إلى "فيتزجيرالد"، الذى تعلم اللغة الفارسية على يديه، المضمون الصوفى لشعر "الخيام"، خلال مناقشاته التى أجراها مع المتخصصين الهنود فى اللغة الفارسية. ولكن بعض الدارسين انتهى فى وقت لاحق إلى أن أولئك المتخصصين غرّوا بالبروفيسور "كوويل". وبعض الخبراء الغربيين خلصوا فى وقت لاحق إلى عدم وجود أى مضمون صوفى فى شعر "الخيام". فالدكتور المحترم تى.إتش. فاير T.H.Weir، الذى يعمل محاضراً للغة العربية (كتب "الخيام" باللغة الفارسية) وضع كتاباً حول "الخيام" أكد فيه ذلك بكل وضوح. ويقول فى كتابه Omar Khayyam the Poet "عمر الخيام شاعراً": "الحقيقة أن المرء يستطيع أن يقرأ نصف دسنة من السطور [=الآبيات] دون أن يصادف أى إيماءة صوفية أو باطنية عنده أكثر مما يصادفها عند "بيرنز" Burns". ولكنه لا يخبرنا بشيء عن نوع تلك الصوفية أو الباطنية التى يشير إليها أو كيفية التعرف عليها.

على أن التشوش تملك "فيتزجيرالد" هو الآخر بشأن "الخيام". فأحياناً كان يعتقد أنه صوفى، وأحياناً أخرى كان يرى العكس من ذلك تماماً. ولكن "فيتزجيرالد" نفسه كان قد امتص قدراً كبيراً من الفكر الصوفى. ويكشف "هيرون ألان" Heron Allan الذى أجرى أدق تحليل فى الموضوع، أن المواد التى نسجها "فيتزجيرالد" وظن الناس أنها ترجع إلى "الخيام"، مستقاة فى حقيقة الأمر من شعراء إيرانيين آخرين، وهؤلاء الشعراء هم الذين أثروا، منذ "تشوسر"، أعظم التأثير على الكتاب الإنجليز: "الطار" والشيرازى والسعدى و"جامى"، وكلهم صوفيون.

قد يكون "فيتزجيرالد" قد أصبح بصورة متعمدة على وجه الإمكان، أو عن طريق الصدفة على وجه الترجيح، أسير التأثير بالتعاليم الصوفية نظراً لاتصاله الوثيق بالنصوص الأساسية باللغة الفارسية. وكان أن اختمرت هذه النصوص في ذهنه حتى خرجت ممتزجة بـ "الخيّام"، على هيئة "الرباعيات" التي نسبها "فيتزجيرالد" إلى "الخيّام" بعد ترجمتها إلى اللغة الإنجليزية. ولو كان "فيتزجيرالد" قد وقف على التكنيك التعليمي الخاص، الذي يستخدمه "الخيّام"، مقتفياً أثر خط فكري معين في سبيل الإشارة ضمناً إلى ضجالاته أى ضحالة ذلك الخط، لكان قد وفر لنا شيئاً أكثر فعالية في تأثيره.

كما سها المترجم أيضاً عن التركيز الذي وضعه "الخيّام" على الحالة الصوفية من الفهم الذي تأتى في أعقاب السُّكْرِ، وهو التركيز الذي يتجلى في فقرة مثل هذه:

لا أستطيع الاستمرار على قيد الحياة دون خمر،

بدون الرشقة التي أرشفها من الكأس، لا أستطيع حمل بدنى،

فأنا عبد تلك الأنفاس التي يقول خلالها الساقى:

"هل لك فى كأسٍ آخر" دون أن أقدر على مد يدي إليه.

هذه هى الإشارة إلى الحالة التى يصل إليها المرء تحت تأثير المعلمين الصوفيين، عندما تتطور تجربة الانتشاء إلى إدراك صادق للبعد الخفى الذى يقع بُعيد السُّكْرِ الميتافيزيقى.

لم ترفع الترجمة التى قدمها "فيتزجيرالد" لـ "الخيّام" شأن الشاعر الفارسى فى اللغة الإنجليزية، وذلك لأن الأفكار الصوفية تحتاج عند نقلها - إلى أى حد فى أى جيل - إلى درجة من الانسجام بين هذه الأفكار وصيغة العصر.

وليس معنى ذلك أن كل من هب ودب يستطيع أن يرى هذا المضمون فى "الخيّام". حقا لقد أسر "الخيّام" كلا من "سوينبيرن" Swinburne و"ميريدث" Meredith وملايين الأشخاص الذين يبحثون عن طريقة للتفكير تكون خارج التقاليد المتعارف عليها، تلك التى يشعرون أنهم سجناءها. ولكن آخرين استشعروا أن الأمر ينطوى بصورة

أو أخرى على تهديد للتقاليد الرواسخ. فما هو دكتور مشهور في اللاهوت، وهو د. هاستي Hastie يرفض بإباء وشمم أن يحاول فهم أعماق "الخيام".

فلقد وجد اللاهوتي الكبير في ترجمة "فيتزجيرالد" لـ "الخيام" أغلظ قريحة وأضل تأمل مصاعاً في أغنيات فقيرة تافهة. والحقيقة أن "فيتزجيرالد" نفسه طرح (نسخة أخرى مليئة بالرقع من "الخيام")، الأمر الذي أثار حمية متحمسين مرضى وبؤساء ومتهوسين، يتعبئون، في محرابه. وكان هذا المحراب عبارة عن "موس أدبي وافقتان خادع وولع موهوم وتقديس كاذب".

هل استشعر السيد اللاهوتي المحترم أن قيمه مهددة من جانب شخص هو بحد تعبيره: "سكير عرييد، نصاب جبان، مفلس، شبه أعمى وقشّار؟"

ولربما يكون "الخيام" قد حظى في الشرق، في الغالب، بنفس الفهم الذي قوبل به في الغرب. ففي ظل الانزعاج الذي شعر به واحد على الأقل من اللاهوتيين المسلمين إزاء العدد الضخم من الطلبة المسلمين في الهند، الذين جرفهم الحماس لـ "الخيام"، قام بتوزيع تحذير في هذا الصدد. ولقد بذل "مولوى خاندانه" في الكتيب الذي ألفه بعنوان "الخيام في الميزان" The Explanation of Khayyam ("لاهور" ١٩٢٩) ووزعه على نطاق واسع، قصارى جهده في سبيل حصر المشكلة في منظوره الخاص. فبدأ ذى بدء احتج، ليس دون سبب، بأن "فيتزجيرالد" لم يكن يعرف الفارسية معرفة جيدة في حقيقة الأمر. ثانياً: أكد أن "كوويل" لم يكن يجيد، هو الآخر، اللغة الفارسية التي كتب بها "الخيام" أشعاره (كل منهما كان يتهجى الفارسية ويتعثر في تهجيه مثلما يفعل الأطفال فيها). وكل من يريد أن يقرأ "الخيام" عليه أن يبدأ بدرس الفارسية، وليس اللغة الإنجليزية. وقبل قراءة "الخيام" ينبغي على المرء أن يكون قادراً على الإلمام بالأساسيات الصحيحة للديانة الحمديّة قبل المرور إلى مناطق عويصة مثل الصوفية. وأخيراً: يُعد "الخيام" اسماً نوعياً ينطبق على طريقة من التعليم ينتهجها الصوفيون لكنها ستكون في سائر الأحوال مضللة إذا حاول المرء استنباطها من الكتب وحدها، وبدون معلّم.

حاز "الخيّام" درجة عالية من التقديس في إنجلترا، وكوّن عشاقه الأنديّة باسمه، وزرعوا الزهور التي جاءوا بها من "نيسابور" على قبر "فيتزجيرالد"، وسعوا إلى محاكاته في أشعارهم. وزاد التقديس الأدبي للشاعر الفارسي، رغم الحقيقة التي تقول إن أقدم مخطوط متوفر في أيدينا لأشعاره مكتوب قبل ثلاثمائة وخمسين سنة بعد رحيل الشاعر الفارسي - تماماً كما لو أن كل ما نعرفه عن القديس "يوحنا الصليبي" موجود، ليس إلا في وثيقة مكتوبة يوم أمس، وليس أمامنا سوى تأسيس تقييمنا له على هذه الوثيقة دون أي شيء آخر بالتقريب.

يحوز شعر "الخيّام" من وجهة النظر الصوفية، وظائف متعددة. فبوسع المرء أن يقرأه لضمونه الظاهر وحده، كما في طوعه أن يرتله في ظروف معينة في سبيل توفير تحسينات خاصة بنطاق الوعي، كما يمكن للمرء أن يُحشّفه [يحلّ شفرته] للتوصل إلى المواد التي تحتاجها الدراسات الصوفية.

فشعر "الخيّام" يعد جزءاً من التراث الصوفي، وبهذه الصفة يقوم بدورٍ شامل، يعتبر فهمه جزءاً من التخصص في الصوفية.

تقول التقاليد إن "خان يان-فيشان خان" Khan Jan-Fishan Khan رئيس الصوفيين الهندوس من طائفة "الكوش" Hindu-Kush ومعلم كبير من معلمى القرن التاسع عشر، كان يستخدم رباعيات "الخيّام" في الدروس التي يلقيها على تلاميذه. ويروى أحد هؤلاء التلاميذ هذه القصة:

"حضر ثلاثة أفراد إلى "خان". فاستقبلهم ثم أبلغهم أن ينصرفوا إلى بيوتهم كي يدرسوا "الخيّام"، ثم يعودوا للحضور إليه. وكان أن عادوا في بحر أسبوع، وفي اليوم الذي يخصه بصفة أسبوعية للقاءات. قال الأول بينهم أن وقع شعر "الخيّام" دفعه إلى التفكير والتفكير وإعادة التفكير، على نحو لم يجربه من قبل. أما الثاني فقال إنه يرى أن "الخيّام" مارق. وأفصح الثالث عن شعوره بأن هناك سرا عميقاً من نوع ما في شعر "الخيّام"، وهو سرٌ يأمل أن يتمكن في نهاية المطاف من كشفه.

استبقى "خان" الأول كتلميذ. أما الثانى فأرسله إلى معلم آخر. وأعاد الثالث مرة أخرى كى يدرس "الخيام" من جديد لمدة أسبوعٍ آخر. وهنا سأل أحد التلاميذ المعلم "خان" ما إذا كان ذلك إحدى وسائل تقييم قدرات الصوفيين المستجدين، فما كان من المعلم إلا أن رد: لقد عرفنا عنهم بعض الأشياء، خلال الحدس. ولكن ما ترى فيه أنت اختباراً، ليس سوى اختبارٍ فى جانبٍ منه وقسط من تدريبهم فى جانبٍ آخر. وبالإضافة إلى ذلك فالأمر ينطوى على وظيفة تقوم على المساعدة فى تدريب المشاهدين الذين يقفون على مقربة أيضاً. هذه هى الصوفية: مركّب، إذا جاز التعبير، للدرس، وشعور وتفاعل بين الناس والفكر.

كنت حاضراً، ذات يوم، عندما قرأ أحد المتحمسين الألمان لشعر "الخيام" دراسة تحليلية معقدة ومطوّلة عن الشاعر ومصادره على حكيم صوفى. وبدأ الدراسة بالقول الذى كان لا يزال مثار الجدل بأن "فون هامر" Von Hammar هو الذى اكتشف "الخيام" قبل "كوويل" و"فيتزجيرالد" بنحو أربعين سنة، وختمها بالتدليل، وفق هواه، أن "الرباعيات" تتضمن كل أنواع النظريات الفلسفية على وجه التقريب. وأنصت الحكيم إليه فى صمت تام ثم حكى حكاية، وهاكم إياها:

توجه أحد الباحثين إلى معلم صوفى وسأله عن الفلاسفة اليونانيين السبعة الذين هربوا إلى "فارس" من طغيان الإمبراطور "جوستينيان" [٤٨٢-٥٦٥ م. ع.م. إمبراطور بيزنطى أعاد تنظيم الإدارة الإمبراطورية وشن حملة واسعة النطاق بحمية دينية مسيحية ضد ما أسماه بالوثنية وخصوصاً فى مصر حيث أرسل قائده "نرسيس" كى يضع السيف فى رقاب جميع سكان جزيرة "فيلة/فيلاي" قرب أسوان، بمن فيهم الأطفال والنساء، وبذلك نجح فى القضاء على آخر عبّاد "إيزيس" والديانات المصرية القديمة. المترجم] الذى كان قد أمر بإغلاق معاهدهم الفلسفية. رد الصوفى: لقد كانوا من أتباع طريقنا.

ابتهج الباحث ومضى فى حال سبيله كى يضع رسالة حول الأصول اليونانية للفكر الصوفى.

وذاث يوم قابل الباحث صوفيا جوالاً ووجد الصوفى ينقل عن السيد المسيح ما يفيد أن المسيح عليه السلام كان معلماً صوفيا.

وهنا فكر الباحث فيما بينه وبين نفسه أن الصوفى ربما يريد أن يقول إن المعرفة اليونانية انتقلت إلى المسيحيين، كما انتقلت أيضاً إلى الصوفيين.

ومضى كى يشير إلى ذلك فى رسالته.

وذاث يو مر المعلم الأصلى، فى طريقه إلى الحج خلال المدينة التى شهدت مسقط رأس الباحث. ولما قابله قال له: والمارقون والآلاف الذين لا يعرفون عنها شيئاً هم أيضاً من أتباع طريقتنا^(١)

تطلع صديقى الصوفى إلى الباحث الألمانى عن كذب ثم قال: تحتوى الخمر على ماء وسكر وفاكهة ولون، ولكنك إذا خلطت هذه العناصر معاً فلن ينتج عن الخليط خمر.

"نحن جالسون فى حجرة، لنفترض أن شخصاً ما قال: الصينيون أيضاً يجلسون فى حجرات. وبالتالى فكل الحجرات مقتبسة عنهم. وهنا نجد سجادة. وهذا يشير إلى وجود تأثير مغولى. ولقد دخل للتو خادم، وهذه بكل تأكيد عادة رومانية. أم تراها عادة فرعونية؟ والآن ها أنذا أرى طائراً عبر الشباك، ولقد أوضح البحث أن المصريين القدماء كانوا يرون بكل تأكيد على وجه التقريب طيوراً عبر الشبايك، كم يجمع هذا المكان من عادات موروثة! ماذا تعتقد فى هذا الشخص؟"

ولقد قيم حق التقييم البروفيسور "براون" الذى يعد أحد أعظم الحجج فى بريطانيا فى الأدب الفارسى ومؤلف كتاب "التاريخ الأدبى الفارسى"، نظرية "الخيّام" التى تسمى نظرية "التناسخ". ويستشهد البروفيسور "براون" بحكاية تقليدية حول الشاعر، مفترضاً أنها تثبت أنه كان يعتقد فى "تناسخ الأرواح".

ذاث يوم كان الشاعر على وشك عبور كلية قديمة فى "نيسابور"، فى صحبة مجموعة من تلاميذه. وهنا دخل طابور من الحمير يحمل قوالب طوب لتزيم البناء.

إلا أن أحد الحمير حَرَنَ على المروء من البوابة. فتطلع "الخيام" إلى المنظر، وما كان منه إلا أن ابتسم واتجه إلى الحمار وانشد قصيدة مرتجلة قرب أذنيه:

يا من ذهب كما يذهب الجميع ثم عاد،

اسمك صادف النسيان بين مختلف الأسماء،

وتجمعت أظافرك في حوافرك:

لحيتك ونيلك الآن على الطرف الآخر.

وعندئذ دخل الحمار أرض الكلية طوعاً. وهنا احتار التلاميذ وسألوا معلمهم: أيها الحكيم، ماذا يعنى كل هذا؟

"الروح التى تحيا داخل هذا الحمار سكنت ذات يوم جسد أحد المعلمين فى هذه الكلية. ولقد عز عليه أن يعود إلى كليته داخل حمار. ولا اكتشف أن معلماً من بين زملائه القدامى موجوداً وقد تعرّف عليه، رغم هيئته الحميرية، فلقد دخل باحة الكلية."

غير أن "الخيام" لم يكن يشير (على نحو ما يظن البرانيون) إلى إمكانية التحاق عنصر ما من عناصر الهوية الإنسانية نفسها بشكلٍ حى آخر، بل لم يكن منتهزاً للفرصة كي يظهر ميله نحو الفلسفة المدرسية العقيمة التى عرفها عصره. كما لم يكن يريد البرهنة على أنه يستطيع التأثير على الحمير بشعره.

وإذا لم يكن الشاعر يتباهى أمام تلاميذه، ولم يكن يهزل بنكتة، ولا يقوم بنشاط خاص غامض أمام عيني عابر السبيل غير المتعلم، ولا يدلى بعظةٍ ما عن تناسخ الأرواح، ولم يكن يؤلف قصيدة جديدة، بصفة أساسية فيا ترى ماذا كان يفعل؟

كان يفعل ما يفعله سائر المعلمين الصوفيين: إبراز تأثير مركّب يستفيد منه تلاميذه، وهو الأمر الذى يعنى أنه يسمح لهم بالمشاركة فى مسألة مصاحبة معلمهم خلال تجربة شاملة. وهذا شكل من أشكال الاتصال الكاشف للمشاعر، مما لا يعرفه سوى أولئك الذين خبروا التفانى الذى تفصح عنه هذه المدرسة الصوفية أو تلك فى

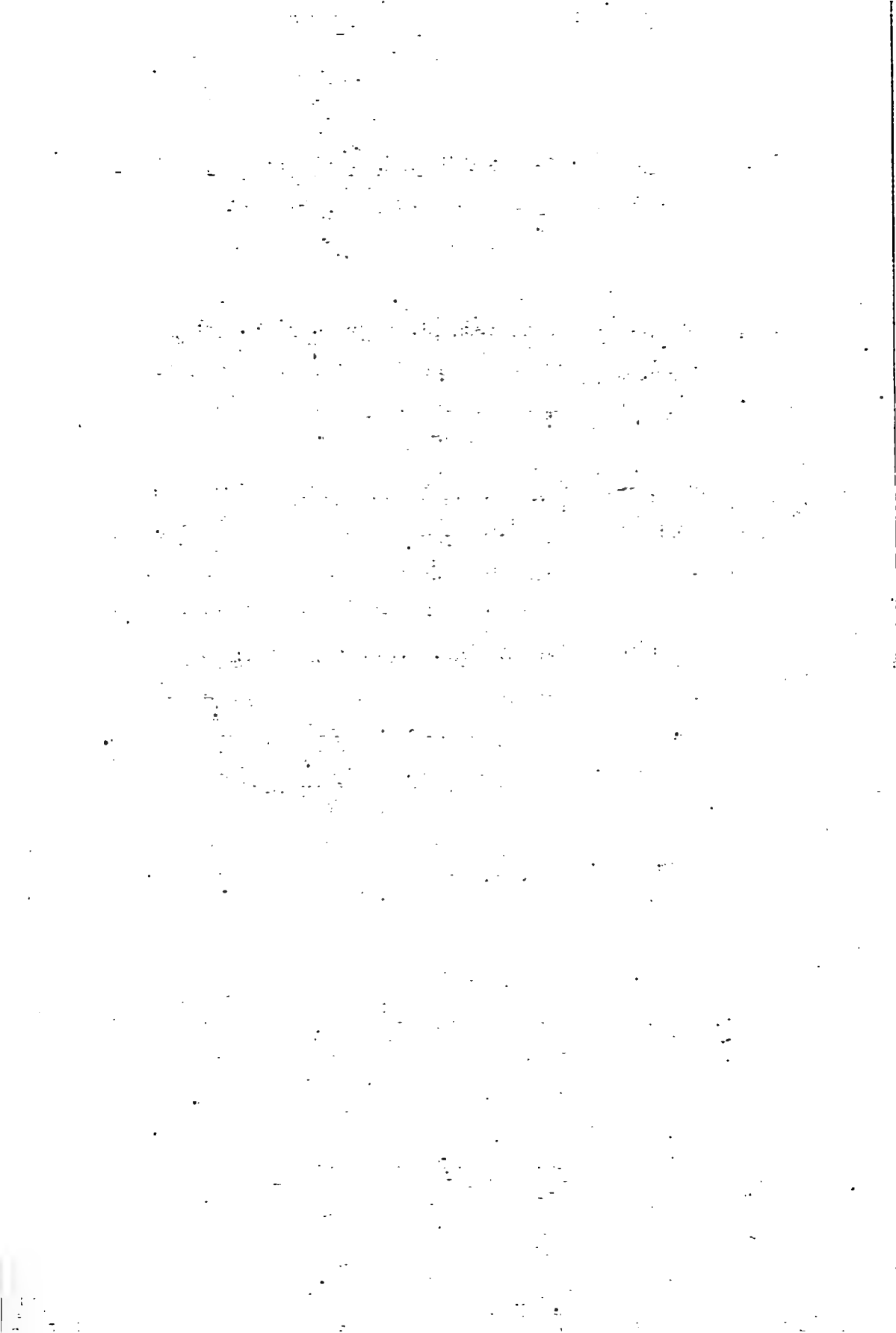
سبيل الوصول إلى هدفها يصرف النظر عما قد يجره هذا التناقض من بعض المضايقة للآخرين. ففي اللحظة التي تنشط فيها العملية عن طريق العقل المتسانل، في محاولة لربطها بمعنى منفرد، أو حتى بشكل مزدوج بمعنى عقلاني، فإن المعنى ذاته يسقط بعيداً.

يتعلم التلميذ أو المرید خلال هذا المنهج أشياء لا يستطيع حملها إليه أى منهج آخر. عليك بطباعتها، وما لم تصف إليها تحذيراً، وهو الأمر الذي يشير إلى طابعها الخاص الذي يميزها، فإن الموقف سوف يبدو لأكثر الباحثين جدية محفوفاً بالغموض في أحسن تقدير.

على أننا إذا حشفرنا أى حللنا شفرة الاسم الذي اختاره شاعرنا لنفسه وهو "عمر الخيام"، باستخدام الأرقام فإنه يصبح "الغاقى" أى موزع الخيرات، وهو الاسم الذي يعنى ذلك الشخص الذي لا يهتم للأمور العادية في هذا العالم، عندما يحول صرف الانتباه إليها دون تطور إدراك ذى مغزى لبعد آخر.

لا يزال في طوعنا أن نستخدم واحدة من أبلغ قصائد "الخيام" التي كتبها رداً على المفكرين الميكانيكيين - الأكاديميين أو العواطفيين - ومعنا الحق كل الحق في ذلك، في لوم منتقديه ومؤليه اللاحقين من الذين انتدبوا أنفسهم بأنفسهم لأداء هذا العمل:

أيها الغافلون: ليس هذا هو الطريق ولا ذلك



الفصل الحادى عشر

اللغة السرية

(أ) الفحّامون

كيف يستطيع الجوهر الذى لم يهتد إلى واهب الوجود،

أن يهب الوجود؟

جامى

لا يستطيع أحد أن يفهم الصوفية سواء من ترجمات أشكالها الأدبية أو كتابات كثير من الشعراء الشرقيين حق الفهم دون معرفة مكثفة باللغة السرية [=اللسان الباطن] الذى يلجأ إليه الصوفيون فى توصيل أفكارهم ومفاهيمهم. فلقد أدت الترجمة الأدبية للكلمات الصوفية أو المصطلحات المشفرة إلى تشوش لا يكاد يصدق عقل فى الغرب، وخصوصاً فيما يتعلق بنقل "الحكمة السرية". وكانت المشكلة قد بدأت فى شكلها الأدبى فى القرن الثانى عشر، عندما تُرجمت السيميائيات المجازية. لكنها استمرت دون انقطاع على وجه التقريب حتى اليوم الذى لا تزال الكتب الصوفية تظهر فيه مضمحونة بشروح أدبية لما يبدو من صعوبات شعرية، هدف أصحابها عند كتابتها فى الأصل ألا تكون واضحة إلا للصوفيين وحدهم.

ولعله من المستحيل أن نورد هنا سرداً كاملاً لكل الأنساق التي يستخدمها الصوفيون في اللغة-السرية. لكننا نستطيع أن نشير وحسب إلى بعض الحالات والنماذج، التي توضح الفكرة وأن تلقى أيضاً ضوءاً على الالغاز التي لا تزال قائمة في الغرب.

وبإدنى ذى بدء ينبغي علينا أن نخوض أكثر قليلاً في الموضوع.

يُعد الشاعر الجليل "نظامي" Nizami في كتابه "مخزن الأسرار" Treasury of Mysteries أحد الشعراء الكثيرين الذين أشاروا إلى "تشفير" الصوفيين أى كتابتهم بالشفرة أو بلغة سرية. وهذه عبارة عن وسيلة للتواصل بين المستنيرين. وهى تحوز ميزة ربط التفكير الدنيوى بأبعاد أكبر أى بـ "العالم الآخر" الذى ينفصل عنه البشر العاديون. على أن هذه اللغة تتغير صيغتها من زمن لآخر ومن ثقافة لأخرى، ولكن جوهرها وعملها يظلان دون تغيير.

اتخذت هذه اللغة السرية من اللغة العربية في الأزمنة الصوفية الكلاسيكية أساساً لها، مع أننا عثرنا على أمثلة على استخدام هذه اللغة خلال الفترة السابقة على ظهور الديانة المحمدية.

ويعطينا شاعرنا "نظامي" إشارة، فى إحدى قصائده، إلى هذه اللغات السرية:

"لسوف يأتى زمن ينطبع فيه "زهرنا" على عملة معدنية جديدة. (الحديث الصوفى) لا ينتمى لأى لغة معروفة. ولكن المفتاح إلى الكنز موجود تحت لسان الشاعر. فالشاعر والنبي هما اللب أما الآخرون فليسوا سوى القشرة أو المحارة".

تعد اللغة السرية، ونظراً لأنها شفرة للحيلولة دون الدنيويين وفهم الأشياء التي لا يستطيعون أن يضبطوا أنفسهم، بصورة صحيحة، على إيقاعها، ونظراً لأنها ترتبط، على وجه الاحتمال، بحقيقة أكبر فإننا نجد تأثيرها مركباً بصورة هائلة. وهى الموضوع الأول فى دراسة الصوفية فى دوائر المعلمين، ومتى توصل الدارس إلى المنهج الإجرائي

الخاص بها فإنه يكون قد وضع يده على طبقة واحدة على الأقل من طبقاتها المتعددة. وإذا ألقينا نظرة على الفقرة التي اقتبسناها من "نظامي"، فلسوف نرى كيف صاغها بحيث تحمل معنيين في سبيل التعمية على القارئ الذي يبحث عن القيم الأدبية. (قطبعة "زهرنا" على عملة جديدة) قد تُحمل على أنها تعنى حياة قادمة أو حتى إمكانية "تناسخ الأرواح". ولكن هذا الربط الأتوماتيكي ليس مقصوداً على هذا النحو. وخلال تتبعنا للمعرفة الأساسية، التي تُعد هذه الفقرة مفتاحاً إليها، في النص الفارسي الأصلي، نجد أن "المفتاح إلى الكنز" هو عنوان الكتاب نفسه: "كنز الأسرار" فكلمة الكنز هنا قد تُحمل بمعناها الثانوي على أنها كنز المعرفة، ولكن شاعرنا يريد أن يكون أكثر تحديداً.

تُعتبر اللغة السرية، رغم أن لها مظهرها في العالم المؤلف، علاقة خاصة مع العالم غير المؤلف.. ومن هنا فإن هذه اللغة في مظهرها الأدبي عبارة عن شكل أدبي وفي نفس الوقت خطوة نحو التخوم التي ينتفى عندها وجود "لسان معروف".

وإذا عدنا إلى مرحلة أقدم تاريخياً من "التشفير" [=التحويل إلى شفرة]، فالنسق الأساسي موجود في الأبجدية، وهو يقوم على استبدال بسيط إلى حد كبير، مصحوب في الغالب، بترميز لعملية التشفير، وهو الأمر المعروف على نطاق واسع في الأدب. وهناك الكثيرون الذين يعشقونه أو على الأقل يبحثون عنه، وخصوصاً، كما يجوز لنا أن نتوقع، الشعراء والأدباء. واللغتان العبرية والعربية تستخدمان مكافئات رقمية مشابهة للحروف السامية، وتقبل في الوقت الحاضر لغات أخرى كثيرة تطبيق هذه القاعدة عليها. وإليك هذه الحروف ومكافئاتها (جمع مكافئ) الرقمية:

الحرف	الرقم	الحرف	الرقم	الحرف	الرقم
الألف	١	الياء	١٠	القاف	١٠٠
الباء	٢	الكاف	٢٠	الراء	٢٠٠
الجيم	٣	اللام	٣٠	الشين	٣٠٠
الدال	٤	الميم	٤٠	التاء	٤٠٠
الهاء	٥	النون	٥٠	الثاء	٥٠٠
الواو	٦	السين	٦٠	الخاء	٦٠٠
الزاي	٧	العين	٧٠	الذال	٧٠٠
الحاء	٨	الفاء	٨٠	الضاد	٨٠٠
الطاء	٩	الصاد	٩٠	الظاء	٩٠٠
				الفين	١٠٠٠

تحوز الحروف العربية مكافئات تصل إلى ألف مكافئ، بينما لا تتجاوز المكافئات للغة العبرية ٤٠٠ مكافئ، ليس إلا. ولأسباب تتعلق بشحن الذاكرة، فإن هذا الترتيب للحروف يجب أن نتذكره دائماً على النحو التالي: سلسلة من الكلمات التي لا تفيد معنى معيناً، مع إضافة علامات تشكيل لتيسير النطق:

أبجد، هوز، حطى، كلمن، صلفس، قرشت، ثخذ، ضطغ .

أما في اللغة الفارسية والأردية وسائر اللغات غير السامية التي تستخدم الأبجدية السامية، فتأخذ الحروف قيمة صوتية مختلفة نوعاً ما في بعض الحالات، إلا أن هذا لا يؤثر على استخدام الحروف التي تظل قيمها الرقمية ثابتة، كما هي.

تتبع أسماء التواريخ، أعنى تواريخ الميلاد أو الوفاة، وكذلك الكلمات التى تعبر عن طبائع أو طموحات الأشخاص، كلها، فى الغالب، من نفس النسق. على أن التريديد الساذج للكلمات الغفل من المعانى أسبغ فى بعض المناطق على الكلمات التى تبدأ بـ "أبجد"، وهى كلمات تلفها العُجمة بـ "بركة" زائفة، وليس بخاف أن "البركة" هى الاعتقاد فى وظائف فطرية خاصة، إلا أن ذلك يخص مملكة السحر التى تستند إلى أساليب التكرار، ولا أراها على جانب كبير من الأهمية.

واليك مثلاً على كيفية استخدام هذا النسق. لنفترض أننا نريد أن نضع عنواناً لكتاب، بحيث يكشف أى العنوان عن أن الكتاب ينطوى على نوع ما من مضمون خفى أو مقنّع، وربما بعض السجلات لعمليات سرية. نستطيع أن نعنونه "مصدر السجلات" وباللغة العربية "أم القصة". ثم نفحص الكلمات التى وقع عليها اختيارنا، مع معانيها:

أم = رحم، مصدر، مبدأ، نموذج أصلى.

القصة = سجل، قصة، حكاية.

وهكذا نرى، الآن، أن "أم القصة" قد تعنى ما يكافئ: أم السجلات، مصدر القصة، النموذج الأصلى للقصص. والآن، إذا راقت لنا كل هذه البدائل، فإننا نمضى إلى "تشفير" الحروف عن طريق استبدالها بمكافئاتها الرقمية من القائمة المعيارية للأبجدية. وعندئذٍ نجعلها فنجد عندنا ٢٦٧

وهنا يتعين علينا أن نعثر على عنوان وصفى أو شاعرى إلى حد معقول لكتابنا، على أن تكون حروفه، عند جمعها نفس الرقم أى ٢٦٧

فى وسع محاولتنا فى إعادة الترتيب أن نعطينا هذه العبارة "ألف ليلة وليلة". وعلى هذا فإن عنوان كتاب ما أو اسم مؤلف من المؤلفين، يمنحنا فى الغالب مؤشراً على جانب كبير من الأهمية للاحتفال الذى يجب أن نعطيه للكتاب، وما نستطيع اكتشافه فى طياته. وفى حالة "ألف ليلة وليلة" فإن ذلك الشخص الذى وضع له العنوان يريد أن يقول إن القارئ سوف يجد هنا قصصاً رئيسية معينة. وتكشف لنا دراسة

القصص نفسها وحشفتها (حل شفرتها) وفقاً لقواعد اللغة السرية، عن المراد أو المعنى المستور في القصص. فكثير منها ينطوى على تعاليم صوفية مشفرة، وتوصيفات لعمليات نفسية أو حكمة مقنعة من نوع أو آخر.

ومع ما يبدو عليه كل هذا من تعقيد، فإن التمهيد، في الحقيقة أمر محتوم، ولا ينطوى على أى صعوبة لأى شخص يشتغل على مثل النوع من المواد. ومعظم الأشخاص الذين يقدمون على هذا العمل يكونون قد تلقوا تدريباً في هذه المنهجية على أيدي معلمهم، بل يمكننا أن نقول إن ذلك يُعد جزءاً لا يتجزأ من برنامج التدريب الأدبي الصوفي: إلى ذلك الحد الذي يظهر عنده الأدب كوسيلة لتجارب أكثر تعقيداً من تلك التجارب التي تقف عند المستوى الأدبي الخالص بالمعنى الذي يفهم عادة، من هذه العبارات.

في طوعنا الآن أن نتوقف أمام هذه الكلمة الغامضة: "الصوفي" التي كانت، بحد ذاتها، سبباً للحيرة والتساؤل. إذا ما حشفرناها (حللنا شفرتها) وفقاً لنفس النسق، فإننا نجد أنها تتكون من التالي:

الصاد = ٩٠

الواو = ٦

الفاء = ٨٠

الياء = ١٠

هذه هي الحروف الساكنة التي تتكون منها الكلمة. وبالجمع يصل عددها إلى ١٨٦. وفي سبيل حشفتها (حل شفرتها) يتعين علينا أن نرتب الأرقام على هيئة مئات وعشرات وأحاد: ١٠٠، ٨٠، ٦ وهذه بدورها تتحول إلى مكافئاتها من الحروف: ١٠٠ = قاف، ٨٠ = فاء، ٦ = واو. وفي وسعنا أن نعيد ترتيب هذه الحروف الثلاث، بأي طريقة من الطرق العديدة الممكنة كي تكون هذا الجذر أو ذاك من الجنور العربية الثلاثية، وكلها تشير لهذه السمة أو تلك من الصوفية. غير أن الترتيب الأكثر مثلاً هو "فوق"، وهو

ما يعنى "سما" من السمو، وبالتالي فإننا نستطيع الحديث عن الصوفية باعتبارها فلسفة سامية أى متجاوزة للواقع.

وقع الاختيار على أسماء المؤلفين والمعلمين الصوفيين بأعلى درجة من اليقظة والانتباه. فهذه الأسماء تمثل صفة ما أو صياغة ما أو تركيزاً مقصوداً ينبغى أن يتوقف أمامه القارئ فى أعمالهم، أو على أقل تقدير تلك الأعمال التى تظهر فيها.

وبناء عليه فالصوفيون لا يتناولون أسماء معلميهـم من الخارج، أى منسوبة إلى الأماكن التى قدموا منها ("بخارى"، بلاد العرب، وهكذا) ولا منسوبة إلى المهن التى يمتهنونها (الكيميائى، الدهان أو الغزال) إذ ينبغى، بادئ نـى بدء، حشفرة أسمائهم.

وعلى سبيل المثال "الطار" يعنى "الكيميائى" أو بائع العطور. وعلى المستوى الشعرى، مثل هذا الاسم وصفى بدرجة كافية. أما إذا حاولنا حشفرة الاسم، حسب النسق المذكور عـليه، كى نتوصل إلى جوهر معناه، فإننا نجد عندنا ٢٨٠ وإذا أعدنا للحروف ترتيبها العـالى (المئات ثم العـشرات) فإننا نجد عندنا ٢٠٠ + ٨٠، وبإعادة تحويلها إلى حروف نجد: ٢٠٠ = الراء، ٨٠ = الفاء والكلمة التى تمثل الجوهر، "الذات" هى الراء+الفاء. ولما كان القاموس يكشف لنا أن هذه الكلمة تشير فى اللغة العربية إلى "رفرفة الطائر بجناحيه"، فإن تحفة "الطار" الذى عنوانه باسم "منطق الطير" ينطوى على إشارة إلى ذلك. علاوة على أن الجذر العربى الذى اختاره وهو "رف" يحمل كذلك معانى بديلة: ومض (الضوء) ولَمَع (اللون) واهتز تحت هبوب الريح.

وتشير "الومضة" إلى الإلهام و"اللمعة" إلى التعليم واستخدام الصوفيين للألوان. ويشير الاهتزاز، الذى يحمله هذا الجذر مثلما يحدث لنبات من النباتات تحت هبة الريح، إلى اهتزازات الدراويش فى شعائهم. وعلاوة على ذلك فـ "الطار" يلجأ إلى التشبيه البلاغى بالنبات، نظراً لأن الصوفية تنطوى، وفقاً لأتباعها، على طبيعة نامية متكيفة وعضوية ولازمة. على أن الريح التى تهز النبات، تحمل هنا على أنها الريح الإلهية، أو القوة غير الملموسة التى تُعرف خلال تأثيرها (على النبات) مثلما تُعرف بأى شىء آخر.

ويعتبر "شمس التبريزي"، الذي ألهم "جلال الدين الرومي" بعض أشعاره، ورفيقه في مرحلة ما، شخصية غامضة للبراني أي لذاك الذي ينظر إلى الأمور من برا (=الخارج). والرجل يُعرف في نطاق الأدب بلقب "زردوز" zardoz، وهذه كلمة فارسية تعني "العامل الذي يشتغل بالخياطة الذهبية"، وبالتالي استنتج الناس أن تلك كانت حرفته التي يعيش منها. ولكن الاسم الكامل للرجل هو "شمس الدين التبريزي". وإذا ما حشفرناه فإننا نجده اسماً شاعرياً، اختيار عن طريق منهج "الأبجدية". وذلك لأن اسمه الحقيقي عندما يحوّل ثم يترجم إلى حروف فإننا نجده "خيط"، وهو بذلك يرتبط بالنسيج وكذلك بتلك الجزئيات التي تسبح راقصة في ضوء أشعة الشمس. وفي ضوء اسمه "شمس" يكون اللعب على الالفاظ واضحاً. أما أسماؤه الأخرى مثل parinda وهي كلمة فارسية تعني "الطيار" Flyer فيمكننا حشفرتها، بالمثل، على نفس النول، كي تنتج لنا أوصافاً مفيدة لمعانٍ عديدة.

في الكلمات التأملية، تقدم "الأبجدية" معاني عميقة، ولو أنها مألوفة لكل صوفي ملتزم. وليس في طوع أحد أن يصير معلماً صوفياً ما لم يكن هو نفسه قد أصبح صوفياً خلال خوض سلسلة متتابعة من التجارب الأساسية. ويمروره بهذه التجارب يكون هو نفسه قد تغير، إلى الحد الذي لا يستمر، بصفته شخصاً عادياً إلا في مظهره الخارجى وحسب. وعندئذ تكون وظائفه قد تغيرت، إذ يصبح الآن "راعياً". ترى ما الذي يعطيه هذه الصفة؟ قل هي المعرفة التي تُسمى "اليقين" الذي يستنير به الصوفي، ذلك اليقين الذي يملكه عندئذ الشخص "الواصل" أو "الكامل". وبهذا يختلف عن الشخص العادي، الذي يكون فريسة للتذبذب الناجم عن نقص الطمأنينة في أعماقه، وهو الأمر الذي يتضح في مشتقات كلمة "اليقين".

فاليقين يوازى "الهداية المعصومة" والكلمة تتكون من الحروف الثلاثة : ي ق ن. وهذه نستطيع تحويلها إلى ١٦٠، وعند شطرها مرة أخرى نجد عندنا ٦٠+١٠٠، وبإعادة تحويلها خلال النسق الأبجدي نجدها أصبحت "قص"، وهي الكلمة التي يخبرنا القاموس أنها تعني "استخرج النخاع من العظم"، كما تعني أيضاً "راعٍ" أو "أن يصبح

كاهناً". وبناءً عليه فالصوفيون يرون أن جوهر اليقين ومغزاه لا يخرج عن "استرجاع النخاع، ورعاية الآخرين، وممارسة السلطة القائدة والمواهب الفطرية، وهو ما نجده في العادة، فيما يُسمى بـ "الكاهن" في الدين الميكانيكي". وقد يكون من الجدير بالذكر أن الصوفى لا يستطيع أن يفيد شخصاً ما أبعد من المدى الذى يعترف به ذلك الشخص بوظيفته أى وظيفة هذا الصوفى. وبصفته راعياً يستطيع أن يرفع الاحتياجات البرأنية للرعية، وبصفته كاهناً تراه يمتلك السمات الجوانية اللازمة لضمان تقدمهم بصفة جوهرية. وهذا هو معنى الكاهن أو الراعى بالنسبة للصوفى: أن يكون قد وصل إلى نوع من اليقين، يربط بينه وبين بعد أكبر، لا أن يصنعه النظام أو الدرس بشكل ميكانيكى. فالكاهن عبارة عن درجة من التطور، وبالتالي فهو لا يشبه، من قريب أو بعيد، ذلك الكاهن الذى يعرفه الدين المألوف للعوام.

وفى طوعنا أن نمضى بالمنهج "الأبجدى"، الذى تستخدمه كثير من الأنساق، خطوة أبعد من الحالات الفردية المعزولة. ففي الدوائر الصوفية، نرى أن الصوفيين يستخدمون، بدلاً من الاستبدال الرقمى لحروف الأبجدية، القوافى وأحياناً أخرى الجنس التام، فى سبيل تشويش غير المتأمل أمام رمزية الشعيرة. ومن المعروف أن العديد من الجمعيات السرية فى الغرب تُعد أنبثاقات من الدوائر الصوفية، ويمكننا تتبع أصولها بكل سهولة إلى معرفة بالتنظيمات الصوفية أو الإمكانية التاريخية أو اللغة السرية. إحدى هذه الجمعيات تتمثل فى جمعية البنائين [=الماسونيين]، وكذلك جمعية الفحاميين التى تعد جمعية أخرى فى هذا الصدد.

تعنى كلمة "فهم" العربية "أدرك" و"لاحظ" (و بالتالى تعنى نفس المعنى فى الفارسية بعد انتقالها إليها) ويجوز لنا أن نشق منها عن طريق التضعيف كلمة "فهم" أى سبب الفهم لشخص ما وهكذا.

وهناك دائرة صوفية تسمى "الفهمية" (الملاحظين)، وهى الدائرة التى يمكننا تتبع أصولها الفلسفية حتى "بايزيد البسطامى". وليس خافياً أن اللغة العربية تعرف حرفين نظير حرف ال h فى اللغات الأوروبية الحرف الأول هو "الحاء" والثانى هو "الهاء"

[والأول يناظر الآخر قونوتيكيًا والفرق بينهما هو أن الأول مهموس Voiceless والآخر مجهور Voiced. المترجم] والكلمة التي تستخدم الحرف الأول ينطقها أصحاب العربية على هذا النحو: فحم ومنها "فحَامٌ" التي تعنى صنّاع الفحم ولتتعامل في تجارته.

وأعضاء هذه الدائرة، يصيغون وجوههم بالفحم بالفعل رغبة منهم في إحياء الشعيرة. وتطلق بعض القواميس العربية على أعضاء جمعية "البنائين" اسم حارقى الفحم أو الفحمين.

وتُعرف إحدى الجمعيات السرية في إيطاليا، وكانت قد كرّست جهودها في الأصل، من أجل فعل الخير وفي سبيل الحماية المتبادلة، باسم "كاربونارى" Carabonari أو باللغة العربية "حارقى الفحم". وليس هناك شك قوى، يستند إلى أى أدلة تاريخية أو جغرافية أو لغوية، في أن هذه الجمعية ليست سوى شكل مستنسخ من "الفهمية" أو "الملاحظين". وتقول الحكمة الصوفية أن هجر عنصر ديتاميكي كمعلم حتى لدائرة ما يقود إلى تحوّل هذه الدائرة إلى دائرة تكرار وتسميع، وعندئذٍ تفقد روحها الجوانية. وأيا كان نصيب ذلك من الصحة، فإن جمعية "كاربونارى" تُعد مثلاً رائعاً يستحق الدرس في هذا الصدد.

وتذهب أسطورة تأسيس هذه الجمعية الإيطالية إلى أن الملك فرانسيس الأول ملك فرنسا (توفي ١٥١٥) ضل طريقه خلال رحلة قنص فدخل أراضى "إسكتلندا" التي تتاخم بلاده. وعثر عليه حارقو الفحم وصادقوه، وهؤلاء لم يكونوا أناساً عاديين بل فرقة من الباطنيين الذين تلقوا تعليمهم على يديّ حكيم قديم. وسرعان ما انضم إليهم "فرانسيس" وشملهم بحمايته. ولكننا إذا أدركنا أن البلاد التي تتاخم فرنسا، ليست "إسكتلندا" بل "إسبانيا"، وأن "إسبانيا" كانت معقلاً للصوفية في ذلك الوقت^(١)، فإننا نشعر في رؤية خيط من الصلة مع الفحمين من الصوفيين. وفي نفس الوقت يبدو أن لفظ "إسكتلندا" ليس خاطئاً تماماً هنا، كما قد يُظن، ولكنه اسم حركى [=كودى] لإسبانيا. وهذا واضح في الحقيقة التي تقول أيضاً أن البنائين الأحرار Freemasons، أقاموا محافلهم الأولى في "إسكتلندا"، وتراهم يتحدثون عن "شعائر إسكتلندية".

وانطلاقاً من كونها جمعية باطنية، أصبحت الـ"كاربونارى" جمعية أخلاقية ثم سياسية. وانضم إليها كثير من "البنائين الأحرار"^(٢).

وهناك نقط أكثر من التشابه بين الدوائر الصوفية وتلك الإيطالية. وتكشف الصور المنقوشة لاجتماعات الـ"كاربونارى" أن أعضائها كانوا يصطفون بنفس الطريقة التي يصطف بها الصوفيون في اجتماعاتهم، وكانت الوحدة الأصغر في التنظيم تسمى "البركة" baracca أو الكوخ.

ولكن الفحامين الصوفيين يستخدمون كلمة "البركة" في الدلالة على الاجتماع، وكانت في الأصل عبارة عن إشارة إلى الدعوة إلى الاجتماعات. ولا تقل تشويقاً عن هذا الأمر، تلك الحقيقة التي تقول إن ارتفاع صيت الفحامين الصوفيين هو الذي جعل الناس يطلبون "بركتهم" للعرائس في الأرياف. وفي إنجلترا لا تزال العرائس تطلب في غالب الأحيان حتى اليوم كناسة المداخل - مع شخص وجهه ملطخ بالسناج - كي يباركهن بقبلة عقب حفل الزفاف. والأسود يمثل إحدى الشخصيات المهمة والغامضة في حكايات شمال أوروبا وإسبانيا العربية في شعائر السحرة (الطقوس غير الكاثوليكية) في العديد من أنحاء أوروبا^(٣).

في طوعنا أن نكتب آلاف الصفحات حول المعاني الصوفية الخفية. بعض هذه المعاني حاضرة في عبارات واضحة، وبعضها الآخر كامن بصورة ضمنية في عبارات معينة، ولكنها تُردد بحمية عالية تحيّر المخضرم. وإليك أحد هذه الشعارات:

"اطلبوا العلم ولو في الصين". فهذه العبارة التي نقابلها على لسان جميع الصوفيين، تنطوي على ما هو أبعد من معناها الحرفي، أو حتى المجازي. وفي وسعنا أن نفرض مغاليق المعنى عن طريق تحليل استعمال كلمة "الصين" في اللغات السرية.

"الصين" هي الكلمة المشققة للتركيز الذهني، وهو ما يُعد إحدى الشعائر الصوفية، بل يعتبر أحد المتطلبات الأساسية للتطور الصوفي. والعبارة تنطوي على جانب كبير من الأهمية، بصفة جزئية لأنها توفر مثلاً على التزامن بين التفسير الممكن

سواء في اللغة العربية أو الفارسية. فليس هناك أى صلة حقيقية بين أى من هذين التفسيرين. والحقيقة أن كلمة "الصين" التي تُكتب وتُنطق بطريقة مختلفة في اللغتين، مع إمكانية حشفتها أى حل شفرتها بما يفيد نفس المفهوم بصفة أساسية، تخلع على هذه العبارة مغزى خاصا بالنسبة إلى الصوفى.

وهذا هو نهج الحشفرة أى حل الشفرة:

كلمة "الصين" في اللغة العربية تتكون من (صاد+ياء+نون) أى ما يساوى بالأرقام $٩٠+١٠+٥٠$ أى ١٥٠ وإذا شطرنناها إلى مئات وعشرات وأحاد لوجدنا عندنا $١٠٠+٥٠$ (نون أحاد) وإذا أعدنا ترجمتها إلى أرقام وجدنا عندنا $١٠٠=١٠٠$ ق، $٥٠=٥٠$ ن. وإذا ضممنا القاف والنون، فإننا نجد عندنا كلمة "قن" التي تعنى في اللغة العربية "فحص ولاحظ" وبالتالي فإننا نستطيع اتخاذها كرمز للتركيز أى بؤرة. وعلى هذا فإننا نستطيع أن نقرأ الحكمة المذكورة على هذا النحو:

"اطلبوا الحكمة حتى ولو ذهبتُم إلى حدود التركيز" (أى التركيز الذهني).

أما "الصين" في اللغة الفارسية فتتكون من (تشى+ياء+نون) أى ما يساوى بالأرقام $٣+١٠+٥٠$ ويجدر بنا، قبل أن نترجم الكلمة إلى أرقام، أن نقول أن حرف "تشى" الفارسى يتعين تحويله إلى أقرب مكافئ له فى النسق "الأبجدى"، وهو حرف "الجيم"، وبذلك نجد عندنا $٢+١٠+٥٠=٦٢$. وإذا شطرنناها إلى عشرات وأحاد أى $٦٠+٢$ وإذا أعدنا ترجمة هذين الرقمين إلى حروف لوجدنا عندنا $٦٠=٦٠$ س و $٢=٢$ ج، وبذلك نجد عندنا كلمة "سج" التي تعنى "غُلف أو غطى بالصلصال". وإذا ما قلبنا ترتيب الحرفين لوجدنا عندنا (وهو الأمر المسموح به ولو أن القواعد لا تجيزه إلا نادراً) كلمة تُنطق بالعربية "جس" (=بحث وراء أمر خفى، وتحقق من خبير)، وهو الجذر الذى اشتقت منه كلمة "تجسس" ومن هنا فإن الصوفى يُدعى "جاسوس القلب". وبالنسبة إلى الصوفى فإن التحرر بهدف التأكد من الأمور الخفية يعادل، على المستوى الشعري، الدافع وراء التركيز الذهني.

ولقد كان أعضاء جمعية الـ"كاربونارى" يستعملون، بصفة مستمرة، فى وثائقهم الرسمية وفى الإشارة الواحد إلى الآخر مصطلح "القريب الطيب" Good Cousin . وهذا نموذج شيق للترجمة من اللغة العربية، وكذلك نقل الجنور السامية، خلال تجنيس الحروف التى تبدأ بها الكلمات المتتابعة، فى هذه الحالة هى الإيطالية. وعبارة "القريب الطيب" توازى باللغة العربية نفس العبارة التى استخدمها "القرآن" عند الإشارة إلى الصوفيين القدماء أى "المقربين"، أو "الأقارب الحميمين". والجذر السامى الذى اشتقت منه الكلمة "قرب" استمر بشكلٍ حاذق فى المقطع الأول من الكلمة الإيطالية "كاربونارى" Carbonari . وهناك كثير من التشابهات الأخرى من هذا النوع فى هذا الاستخدام أو ذاك للجمعيات السرية، وهى التشابهات التى يتعينُ الإبقاء عليها محجوبة عن غير الأعضاء المنتمين، طالما ظلت هذه الاستخدامات رهن الاستعمال.

الفصل الثانى عشر

اللغة السرية

(ب) البنّاءون (=الماسونيون)

فلتبتعد عن الأفكار الثابتة والمفاهيم المسبقة،

وواجه ما قد يكون مصيرك.

الشيخ أبو سعيد بن أبى الخير.

قال السير "ريتشارد بيرتون" إن الصوفية هي الأم الشرقية لـ "البنائين الأحرار" [الماسونيين] ^(١) وسواء أكان "بيرتون" عضواً في "البنائين الأحرار" أم لا، فإنه كان بلا شك صوفياً.

حظيت جمعية "البنائين الأحرار" أو "الماسونية" بتأييد واستصواب عدد كبير من الأشخاص نوى الحثيثة في كثير من بلدان العالم، وفي نفس الوقت مُنيت بالقدح والاضطهاد وربط البعض بينها وبين الحركات السياسية، وهبط آخرون بها إلى منزلة رفع الكلفة بشكل نسبي، مما يلجأ إليه رجال الأعمال الوقورون، كما اخترقتها النزعة "الزهر-صليبية" Rosicrucianism [الزهر-صليبيون] أو البروزيكروسيون Rosicrucian أعضاء جمعية سرية يدعى أعضاؤها المعرفة بأسرار الطبيعة ويتحوّل المعادن والأرواح البدائية والإمضاءات السحرية. [المترجم]، وهاجمها النازيون على اعتبار أنها إحدى

الألاعيب اليهودية، ولم يكن مسموحاً، فيما يبدو، للماسونى أن يطرح على الملأ أى جزء من رمزية أو معتقدات الأخوية (=الجمعية) الماسونية. والحقيقة أن هناك احتمالاً بل أكثر من احتمال أن يؤدى عضو الجمعية الماسونية قسماً بالحفاظ على السرية، وبموجب هذا القسم يلتزم بالإبقاء على كل أعمال "الأخوية" [=الجمعية] بعيداً عن متناول الغرباء. ويبدو أن مصدر المواد التى يُقال إنها ماسونية لغير الأعضاء، بالتالى كان مقدراً لها أن تكون أحادية الجانب إلى حد ملحوظ: الأعمال الجوانية للجمعية كانت تأتى من المارقين الذين ينسحبون من عضويتها لسبب أو آخر، وعلى وجه الاحتمال من مناوئها.

وعندما تجرى دراسة لمجمل الأدب الذى يحمل أسراراً ماسونية، فإن ملامح محددة سوف تظهر للعيان، وهى الملامح التى يمكننا أن ننظر إليها، بحق، على أنها تشكل قدراً معقولاً من المعلومات الصادقة، استناداً إلى المبدأ الذى يقول لا دخان بغير نار. ولكن أيا كان الأمر، فما يهم الصوفى هو تلك الحقيقة التى تقول إن قدراً كبيراً للغاية، من بين هذه المواد التى يُقال إنها ماسونية سواء بصورة جزئية أو كلية، يتفق فى نفس الوقت مع أمور فى الأداء الصوفى اليومى للأعضاء الجدد. وسواء أكانت "الماسونية"، مشتقة، كما يقول "بيرتون" من الصوفية أو من سواها فإن مادة العروض الشائعة والوفيرة، التى قد لا تكون متصلة بالماسونية، من قريب أو بعيد، تُعد فى الحقيقة واجهة للعقيدة الصوفية دون الماسونية. وفى سبيل أغراض هذه الدراسة الراهنة سوف نعرض لهذا الجزء المثير من التحقيق من زاوية المنظور المتاح لنا. وسوف نبحث عن التناظرات بين ما يزعم المعارضون أنه "ماسونية" وبين ما نعرفه نحن عن المدارس الصوفية.

يتمثل أحد أفضل المناهج لتتبع انتقال الصوفية - العربية إلى الغرب فى المصطلحات. فعندما نجد أن كلمة معينة استعملت بمعنى باطنى، فيكون من الجدير أن نعرض لها بالدرس والبحث عما يوازيها فى النسق الآخر. والكلمة الرئيسية التى نرى، فى هذا الصدد، أنها أكثر استعمالاً فى العروض الماسونية، هى الكلمة التى تتكون من ثلاثة أحرف عبرية هى الألف والباء واللام، وإذا ما كتبنا الكلمة باللغة العربية نحصل على الكلمة التى تُعد بمثابة كلمة السرّ للدخول إلى الجمعية الصوفية التى تسمى

"البنائين"، فالكلمة العربية التي تعنى "ماسون" هى "البناء". على أن التوازى لا ينتهى بحال من الأحوال هنا، لكنه مجرد بداية فى هذا الصدد.

فعلى غرار ما هو الحال مع كلمة "ترويانور" التى جاء اشتقاقها من الجذر العربى "طرب"، فإن "البنائين" (التي قيل فى البداية إنها ازدهرت تحت هذا الاسم فى القرن التاسع) اختاروا هذا الجذر الثلاثى الحروف بعناية فائقة، خلال البحث فى القاموس عن مصطلح يستطيع أن يضم أقصى عدد من سمات تنظيمهم. وكانت النتيجة، خلال تصريف الجذر العربى بالأسلوب المعتاد، أن توفرت هذه القائمة من خصائص المدرسة:

أبل= ناسك، سادن، كهانة.

ألب= حشد الناس معاً، جمع.

لبأ= وقف، توقف عند نقطة ما.

بلا= أعطى شيئاً، أحسن إلى.

بال= قلب، ذهن، انتباه، حالة، جسارة، رفاة.

وحتى ولو لم يكن فى حوزتنا أى معلومات أخرى عن هذه المدرسة الصوفية، فإننا نستطيع أن "نصيف" [=جمع البقايا المهمة. المترجم] شيئاً ما عن تنظيمها وأهدافها خلال كشف كلمتهم هذه السرية. فالكلمة الأولى تشير إلى التدشين أو التأهيل والثانية تعنى الاجتماع والثالثة مراحل الطريق الصوفى، والرابعة العطاء (الحب والإحسان)، وهو عبارة عن طريقة الصوفيين فى التعبير عن أنفسهم، والخامسة سمات متعددة لأنشطتهم وشعائرتهم. ولكن لماذا كتبت الكلمة باللغة العبرية دون العربية؟ يبدو أن هناك يداً لاحقة أعادت تشكيل الأصول العربية للأخوية أو الجمعية بصورة تكون أكثر قبولاً لمن يعتنقون التقاليد اليهودية-المسيحية، ونستطيع أن نفترض باطمئنان من واقع المواد المنشورة أن الشكل الحديث من الماسونية، كما نعرفها فى الغرب، كان يتوجه إلى مثل هذه الملة وحسب.

وبالنسبة للصوفيين الماسونيين، ترمز الحروف الثلاثة إلى أوضاع التأمل. فحرف الألف فى الخط الكوفى يرمز إلى وضع السجود. وتقول التقاليد إن "ذا النون المصرى"

أحد أعظم المعلمين الصوفيين هو الذى أعطاه هذا الشكل. واقد أصبح قويا فى تركيا خلال القرن السادس عشر. ويقول الكتاب الغربيون أن الحرف "يشبه البنائين إلى حد غريب". وقد صوروه المصورون على هيئة مربع ثابت، وهو رمز أولى للماسونيين. وعود على بدء، نجد أن الكلمة العربية: مربع، تلخص التأمل تلخيصاً قويا بمعناه البديل، وهو "الانتظار والتحقق". أما الحرف الثانى وهو "الباء" فتكتبه اللغة العربية على هيئة قارب تحته نقطة. وهذا يشكل رسماً تخطيطياً مقبولاً لرمزه - المستوى - الذى يُستخدم فى "الماسونية". وهذا يحمل معنى رمزياً لـ "الانبطاح والتركيز". والحرف الأخير وهو "اللام" فيُشبه بحبل، يشبه فى شكله "صنارة" أو قطعة حبل منحنية. وهذه تعنى للصوفى "الحبل الذى يشد الكل فى وحدة متينة".

يقول البنائون إن هناك تسعة وتسعين اسماً أو صفة مقدسة لـ "الذات العلية". وتطور تأثير كل هذه الأسماء ينتج عنه الفرد الكامل. أما الاسم المائة فهو سر من الأسرار، ولا يتوصل إليه سوى "السالك" [=الطالب]، وقتما يتشرب روح الأسماء التسعة والتسعين. وتراهم أى البنائين، يستخدمون الرقم ٢٢ عند الإشارة إلى ثلث مجموع النسق التدريبي، الذى يؤدى إلى الدرجة الأولى من الإشراق. وفى النسق الرقمى للأبجدية العربية (حيث يتحول كل حرف إلى رقم معين)، نجد أن الرقم ٢٢ يمكن شطره إلى ٢٠=لام، و٢=جيم. وهذه هى الطريقة الوحيدة التى يمكننا خلالها شطر هذا الرقم فى إطار ذلك النسق. وإذا نظرنا إلى هذين الحرفين بصفتهما كلمة، فإنهما يشكلان "كلمة السر" أو المعنى التأهيلي أو التدشيني للثلاث الأولى من الإشراق الصوفى. هل هناك كلمة "لج" أو "جل" فى اللغة العربية؟ نعم فى الحقيقة. هناك نجد الكلمتين. الأولى تعنى "اللهب"، وهو ما يُوازى عند الصوفيين: الإشراق والرغبة المحمومة فى الحب. و"جل" تعنى "الجليل". ويستعمل البنائون [=الماسونيون] "السيف الملتهب" المعروف بأنه شعار ماسونى بالتناظر مع هذا المعنى: الأسماء الثلاثة والثلاثون.

وماذا عن الاسم المائة؟ يبدو أن هذا الاسم، على ما فى الأمر من غرابة، هو فى الأصل (أصبح الآن فاسداً) الزمز الذى يشبه حرف الـ "ج"، ونقابله فى النجمة الماسونية فى بنود "الشعارات الصوفية"، وفى عقيدة "البنائين"، أن هذه الـ "ج" هى

الحرف العربى الـ "ق"، فكلاهما يشبه الآخر إلى حد كبير^(٢) وحرف "القاف" يوازى
العنصر السرى النهائى. وفى نفس النسق العربى للتحويل إلى أرقام نجد أن حرف
"القاف" يوازى الرقم ١٠٠

ويُعد هذا المنهج من الشفرة داخل الشفرة واستعمال الحروف والأرقام فى نقل
أشياء، لا يستطيع سوى المخضرم أن يفهمها حق الفهم، إحدى الخصائص التى تميز
الشعراء الدراويش، ونظراً لأن ذلك يحدث فى كثير من التفاصيل الصغيرة، بما يسمح
لنا بأن نتصور وقوعها بأنه مجرد صدفة، فإن الاستعمال الماسونى وذاك الصوفى
متماثل. وإذا ما خطونا بالأمر خطوة أخرى للأمام، وأضفنا حرف "القاف"، أو القوة
الخفية إلى الكلمة الثلاثية الحروف "أ ل ب" مع حذف حرف "العة": الألف، فى اللغة
العربية، فإننا سنجدنا أمام مزيد من المعانى الخفية:

قبل: أمام، أول، سابق، (أولوية الشعائر).

قلب: قلب (الرمز الصوفى للتأمل والاتصال الميتافيزيقى الجوانى)^(٣).

لقب: عنوان، لقب شرفى (انظر التفسير: قلب) رتبة الشعائر.

وإذا جمعنا الحروف الثلاثة، وسواء أكان ذلك من باب الصدفة أو القصد، وفقاً للترميز
العربى، فإننا نجد عندنا ١٣٢ أى $٣٢=١+٣٣$ ، ولكن الأمر بالنسبة للماسونيين (=البنايين)
هو تنويه إلى التعليم السرى، نقله بدرجة عالية من السرية، شخص يعطينا اسمه، إذا
ما حسبنا حروفه بنفس الطريقة باللغة العربية، الرقم ٣٢. واليكم كيف يحدث ذلك:

م = ٤٠

ح = ٨

م = ٤٠

م = ٤٠

د = ٤

أى ١٣٢

وهذه الكلمة محل الحديث هي: محمد. وهنا نجد أنفسنا عند المرحلة التي يكشف فيها "الماسونيون" أن الحكمة الصوفية التي يمارسونها ليست سوى جزء من التعاليم السرية للنبي "محمد" نفسه.

ينقش الصوفيون البناعون هذا الرقم: ٣٣ أو حرف "القاف" داخل نجمة خماسية وأحياناً داخل نجمة مكونة من مثلثين مقلوبين، الواحد بالنسبة للآخر. وهذان المثلثان المركبان، الواحد على الآخر، يُفسران، في تقاليد باطنية أخرى، باعتبارهما يرمزان إلى الذكر والأنثى كالهواء والنار وغيرهما من ثنائيات. ولكن بالنسبة للصوفيين الماسونيين، فإن المثلث الأسفل يشبهه في كتابة الأرقام العربية رقم ٧، أما المثلث الأعلى فيمثل تخطيطاً عاماً لرقم ٨. وإذا أخذناهما معاً فإن الأضلاع الستة للمثلثين يكونان الرقم ٦ وهذا يعنى بالنسبة لهم سلسلة رقمية هي: ٧، ٦، ٨ وهذا الرقم هو الصيغة الدينية لـ "بسم الله الرحمن الرحيم" بعد تحويل الحروف إلى أرقام عن طريق الاستبدال المباشر. ومعنى العبارة هو نفس المعنى الذي نجده على صليب صوفى يرجع إلى أيرلندا في القرن التاسع من العصر المألوف (م.ع.م.).

أعاد المكيون بناء "الكعبة" (=المعبد المكعب) في سنة ٦٠٨ م.ع.م. عندما كان عمر النبي "محمد" (ﷺ) ٣٥ سنة، وقبل بدء الدعوة المحمدية بخمس سنوات. وقد بنى هذا المعبد المكعب بواحد وثلاثين مدماكاً من الحجر والخشب^(٤). ويضيف الصوفيون: السماء والأرض مدماكاً كان آخران، فيكون عدد المداميك ٣٣

قد يكون من غير اللائق أن نمضى إلى أبعد من ذلك في تقديم مواد يملكها كل من جمعيات [=أخويات] الماسونيين الأحرار والدرأويش المنظمين ويرون أنها تنطوى على مغزى تأهيلي أو تدشيني عال^(٥). ولكن هناك حقائق عارضة، يمكننا ذكرها هنا، ولكنها على جانب من الأهمية بشكل عام. فلقد وصلت الماسونية إلى إنجلترا، حسب بعض مؤرخيها، خلال عهد "أنليستان" Aethelstan (نحو ٨٩٤-٩٣٩)، وهو الملك الساكسونى الذى قرّب بين إنجلترا وباقي أوروبا. وتمتد سنى عمره كى تغطى نفس الفترة الزمنية على وجه التقريب التى عاشها الصوفى الإشبانى اللامع "ابن مسرة"

(٨٨٣-٩٣١) الذى استطاع كثيرون تتبع تأثير مدرسته المستنيرة، وهو تأثير هائل ومستمر، على الفكر الغربى. وفى نفس القرن عاش وعلم "نو النون المصرى" الصوفى المعروف ومؤسس طريقة الدراويش "البنائين". ويُعرف "نو النون المصرى"، الذى يحظى بتبجيل الجميع، بأنه نوبى الأصل أى "أسود"، وهو الأمر الذى يفيد وجود صلة بتبنى اسم "أسود" [=فحم] الذى يعنى "الفهم" و"المعرفة" عند مدرسة الدراويش المعروفة باسم "الفحامين" التى تربط بينها وبين جمعية "الكاربونارى".

وتُعد كلمة "أسود" والأدق "سوداء" أحد أسماء مصر، إذ يُقال إن هذا الاسم مشتق من لون تربتها. ويرى كثيرون أن "الفن الأسود" ليس سوى "الفن المصرى"، أو "فن الفهم". وعلى نفس النول أو المنوال من التفكير، يمكننا أن نترجم عبارة "العذراوات السوداوات" التى عرفتهن العصور الوسيطة إلى "العذراوات الحكيمات". ولقد ظهر الخلط بين "الفن الأسود" و"الفن الهرمى" Hermetic و"الأسرار المصرية" ثم عاد للظهور خلال أدب العصور الوسيطة. وسوء الفهم راجع وحسب، إلى غفلة الأجانب عن التشابه بين "الأسود" و"الحكيم" فى اللغة العربية.

وقد حيرت العلاقة بين "الفن الأسود" و"السيمياء" والـ "الزهر - صليبية" Rosicrucianism كثيراً من الطلاب الذين افترضوا أن كل هذه الأشياء أدخلها الأوروبيون فى العصور الوسيطة، بسلامة نية، ورغبة عامة فى اختراق الأسرار بحثاً عن التعاليم الخفية.

ولقد بدت العلاقة بين الحجاج والماسونيين لكثير من المراقبين غريبة، أو نوعاً من الربط الزائف. لكن الحاج لا بد أن يكون ماسونياً. فالطقوس التى يقوم بها تعتمد جهاراً نهاراً على أسطورة وشعيرة تتصلان بالمعبد المقدس فى "مكة". ويسأل البعض أحياناً ما الصلة التى يمكن أن تكون قائمة بين المعبد المكى وبين "معبد [=هيكل] سليمان"؟ حقيقة الأمر يمكن أن تكون هناك صلة قوية للغاية. ولنلاحظ أول الأمر أن التهم التى توجه إلى الصوفيين القدماء تشمل الاتهام الشنيع باعتقادهم أن "تقليد" مناسك الحج إلى "مكة" يمكن أن يجرى فى أى مكان، ويكون ذلك صحيحاً ومساوياً

الحج الأصلي. ثانياً دعنا نتذكر أن المعلم الصوفي الكبير "معروف الكرخي" (توفي ٨١٥) كان يُعرف باسم "ابن داود" وكذلك بـ "الملك"، وهو لقب صوفي شائع الاستعمال. وعن طريق الارتباط نجد أن "ابن داود" هو "سليمان"، و"سليمان" هذا هو الذي بنى المعبد/الهيكل. فلماذا "ابن داود"؟ ذلك لأن "الكرخي" كان تلميذاً نابغاً من تلاميذ المعلم اللامع "داود الطائي".

وقد رحل "الطائي" هذا عن دنيانا في سنة ٧٨١ أى أقل قليلاً من قرن قبل سنة ٦٩١ أو نحو ذلك، وهو الوقت الذي أعاد فيه "العرب-المسلمون" Saracens بناء معبد/هيكل سليمان في الموقع الذي يُعرف اليوم بـ "قبة الصخرة". وهذا هو، المعبد، وليس أى معبد أقدم، الذي قام على سدانته "فرسان الهيكل" Knights Templars، المتهمين بتبني تعاليم إسلامية، ولم يكن من باب المصادفة أن يضطلع "الماسونيون" بمسئولية تقاليد هؤلاء الفرسان بعد حل الطريقة.

ولا ينبغي علينا أن ننسى أن "الكعبة" (حرفياً المكعب) هي المعبد المكي المربع الشكل مساحياً. ومن المعروف أن "الحجر الأسود" موضوع في ركن خارج الكعبة. وبالتالي فمن الصحيح وصفه بـ "حجر الكعبة". كما أنه يسمى أيضاً "الحجر الأسود". و"الأسود"، كما سبق لنا أن نوهنا، يمكن أن يكون "الفحم" و"حجر الأسود" يمكن أن نترجمه إلى "حجر الفحم" أو "حجر الحكمة" أو حتى "حجر الحكيم". ويأتى في المرتبة التالية مباشرة في القداسة عند أتباع الديانة المحمدية/المسلمين "معبد/هيكل سليمان" في فلسطين.

وتذهب التقاليد الصوفية إلى أن فرقة من أوائل الصوفيين الكلاسيكيين كانت عبارة عن عدد من الرجال الذين اجتمعوا في المعبد المكي ونذروا أنفسهم لسدانته. وعند وقوع "أورشليم" في أيدي العرب، كان أول قرار لهم أن يتحركوا إلى موقع "معبد/هيكل سليمان" كي يستولوا عليه لصالح الإسلام. ويكفى دليلاً على استمرار التقاليد الصوفية بالنسبة لـ "قبة الصخرة"، اشتغال الزخارف الداخلية التي جرت في وقت لاحق، على تصميمات صوفية رمزية. وتكشف كنائس الفرسان عن تأثيرات من النسخة الإسلامية لـ "معبد/هيكل سليمان".

سار انتشار هذه الحكمة إلى الغرب خلال طريقين، أولاً إسبانيا العربية-الإسلامية، مع أو لئون اندماج للأفكار اليهودية (إذ نشط اليهود والأولى العبرانيون في التواطؤ مع "الكابالين/المقمارين العرب)، ومرة أخرى خلال حروب الفرنجة (=الحروب الصليبية)، عندما عثر أعضاء الملة المعزوفة باسم "البنائين" على شعائر مشابهة بين دراويش الشرق الأدنى.

وأخيراً نجد توازيات درويشية مع "موتيف" الظلام-النور، وهي توازيات تبلغ من القوة وحدها بحيث توفر سبباً للدهشة. يتحدث الدراويش عن النور بصفتة الحق والإشراق، ويرتبط السواد، وكما سبق لنا أن نوهنا، بالحكمة، وكذلك الأبيض الذي يوازى الفهم. والاهتداء إلى المعنى الحقيقي للحكمة والنور والخير والشر وظلام الجهل هو النقطة المركزية في نشاط الدراويش. ويعتمد الدراويش في نهاية المطاف في هذا الصدد، على آية النور (السورة رقم ٢٤/٣٥) التي تقول إن أعمال الرافضين مثل الظلمة: ظلمة على ظلمة [تقول الآية "نور على نور" في إشارة إلى أعمال الصالحين وبالمخالفة "ظلمة على ظلمة" لأعمال مناقضيهم. المترجم] وقد تطرق "الغزالي" لهذا الموضوع بتفصيل دقيق، وهو الشخصية التي تركت أثرها على جميع المدرسين في الغرب. ولقد خصص كتاباً لموضوع النور والظلام بعنوان "مشكاة الأنوار".

ويمتد استعمال الدراويش لموضوع النور والظلام إلى الأدب. ويتمثل عينة مباشرة في هذا المجال في "الجنية السرية" لـ "شابسطاري" التي كتبها في سنة ١٣١٩:

"طريق الدراويش هو طريق الظلام في الدنيا والآخرة، ومع ذلك
فذلك الوهج الذي يلوح على أفق الصحراء هو الذي يبهج قلب
المسافر، ويشي له بأن الخيام أصبحت قريبة المثال... ففي يوم
الظلام يلمع بصيص ضوء."

وترجمة "جونسون باشا" (حوار جليشاني-راز. القاهرة، ١٩٠٣) سواء أكانت نقلًا عن مصادر ماسونية أو بنائية ليست مجهولة في الأدب الإنجليزي. فالشاعر "أليكساندر بوب"، على سبيل المثال (Dunciad, BK.IV) ربما يكون قد اعتمد على رمزية صوفية عندما كتب:

فى طوعنا أن نصفى أكثر من الكثرة على الظلمة المنظورة،

وكلما دفعنا البخل إلى كشف النصف، ونحا بنا الكرم نحو حجب النصف الآخر،

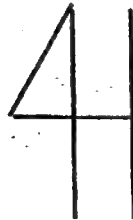
كان المراد عميقاً.

ومن واقع معرفتنا بالاستعمال الدراويشى، نستطيع أن نفسر الرسالة الغامضة فى العلامة الماسونية، وهى علامة غريبة ومتكررة، تلك التى تظهر فى مبانى العصور الوسيطة. وهذه العلامة تشبه رقم ٤ وإذا كان ماسونيو العصور الوسيطة المحترفون قد ارتبطوا بطرق الدراويش فى الغرب مثلما فعل، بكل تأكيد، عمال البناء الشرقيون، فإننا نجد أنفسنا هنا أمام رسالة مستورة.

يرسم الرسم البيانى الصوفى المعروف باسم المربع السحرى للرقم ١٥ على هذا النحو:

٢	٩	٤
٧	٥	٣
٦	١	٨

وهذا الرسم يعطينا حاصلاً هو ١٥، أيا كان الاتجاه الذى نأخذُه عند الجمع. ويستخدم فى العمليات السرية كأطار شفرى يستطيع حمل رسالة معينة. ويجرى ذلك عن طريق رسم خطوط تربط بين الأرقام التى ننوئ أن نؤكد عليها. والعلامة الماسونية التى تتصورها تشبه شكلاً قريباً من التالى:



وإذا ما رسمنا هذا الشكل على الإطار، فإننا نستطيع أن نقرأ قراءة كاملة أى الأرقام تتطوى عليها الرسالة. والخط المرسوم يمر بكل المربعات فيما عدا المربع الذى يحمل رقم ٨ !

٤	٩	٢
٣	٥	٧
٨	١	٦

ويرمز رقم ٨ إلى رقم التعبير الكامل، المثلث أو الشكل الثمانى الزوايا، وهو الرقم الذى يمثل بين أشياء أخرى، المكعب. كما أن الشكل يغطى أيضاً ثمانية من مجمل المربعات التسعة. والمعنى المراد هنا هو "الثمانية(اللاتزان) وهو الطريق الذى يقود إلى الرقم ٩" والرقم يعادل فى اللغة العربية حرف "التاء" الذى يعنى "المعرفة السرية".

ويأخذ الخط المرسوم مغزى إضافيا عندما نتحقق من أن الشكل، وهو يشبه رقم ٤ مع قضيب (أحيانا منحني) مرتبط، ما هو إلا عبارة عن تمثيل للكلمة العربية "هووو"، وهى كلمة شعاعية يرددها الدارويش، إنشادا فى سبيل الوصول إلى حالات النشوة.

يكتسب ارتباط الماسونيين بالسيمياء خلال هذه العلامة وحدها، احتمالا أقوى عبر الحقيقة التى تقول إن هذا المربع السحري عثر عليه فى الآونة الأخيرة، رهن الاستعمال فى الصين الباحثون السيميائيون، الذين ربطوا بينه وبين كل من السيميياء بشكلها الرمزي وتقاليد الديانة الطاوية. وإذا ما احتاج الأمر إلى مؤشرات أخرى، فبوسع المرء أن يشير إلى أن "جابر بن حيان" راعى السيميياء الشرقية والغربية على حد سواء

استخدم نفس المربع، كما استخدمته أيضاً نفس الجمعية الصوفية التي انتسب إلى عضويتها "جابر" نفسه.

ولعل الأمر أبعد من أن يكون مجرد جمع عشوائي أو غير منظم لمأثورات تتسم بالغموض والتفكك، فالسيميائيون والماسونيون (الأحرار) و"الزهر - صليبيون" Rosicrucians وأعضاء جمعية الكاربوناري وآخرون متداخلون بكل تأكيد على وجه التقريب، نظراً للمكونات الرمزية الصوفية في هدفهم الأصلي أو القديم: تطوير الوعي الإنساني.

الفصل الثالث عشر

اللغة السرية

(ج) حجر الفيلسوف

هناك في أعماق البحر تصادف الدرر،
ولكنك إذا كنت تبحث عن السلامة، فتستطيع أن تجدها على الشاطئ.
الشاعر الفارسي، السعدي، في «جنيّة الزهور»

قدم "روبرت أوف تشيستر"، وهو إنجليزي درس في إسبانيا العربية-الإسلامية Saracen "فن" السيمياء إلى الديار المسيحية في العصور الوسيطة، وذلك في كتاب انتهى من تأليفه في سنة ١١٤٤ وكان هذا الكتاب عبارة عن ترجمة لكتاب باللغة العربية، وفيه قرر، كما يقول البروفيسور "هولم-يارد" Holmyard (Alche-my, London, 1957, p.103) بشكل حاسم أن هذا "الفن" لم يكن معروفاً في ذلك الوقت في "العالم اللاتيني".

ومنذ ذلك الحين نشأ صراع بين تفسيرين لهذا "الفن". هل هو مقصود حرفياً أم أن السيمياء نسق تطوري روحي وذهنى؟ وقد غاب عن كثير من الباحثين، بصورة تكاد ألا يكون منها مفر، أن هذا "الفن" جرى تناوله بطريقتين: الكيميائية والتأهيلية/التدشينية. ونتج عن ذلك أن البعض يرون أن فن السيمياء هو الذي مهد

الطريق لظهور علم الكيمياء، خلال اهتمامه الذى انحصر فى تخليق "حجر الفيلسوف"، بينما ذهب آخرون إلى أن هذا العلم انبثق من المحاولات المبكرة نحو طلاء أو تزيين المعادن بماء الذهب وبيعها، على سبيل الخداع بصفتها ذهباً أو فضة، ويعتقد آخرون أن "السيمياء" فن سام يتعامل وحسب، مع الإمكانيات التى ينطوى عليها الوعى الإنسانى.

إلا أن الحقائق المجردة أقل تعقيداً بكثير مما تبدو بالنسبة لأولئك الذين لم يربطوا بين الرمزية الصوفية وبين ما يبدو فى الغالب على أنه ليس سوى أدبٍ مشتقٍ. وأول ما ينبغى أن نتذكره أن أولئك الأشخاص الذين يُحشَدون، بون تمييز، تحت اسم "السيمائيين"، وعوملت أعمالهم فى الغالب الأعم، ككل، يشكون فى الواقع العملِ فصائل عديدة مختلفة الواحدة عن الأخرى، وينتهجون نهجاً مختلفة أو متناظرة.

لا تُعد تعليمات الصاغة، التى ظهرت منذ وقت مبكر، دليلاً على أن المتصوفين لم يستعملوا المصطلحات "السيمائية". فقد يكون شخصان، كلٌ منهما يفترض أنه توصل إلى "أكسير الحياة"، فى لحظة بجالاً وفى لحظة أخرى معلماً صوفياً. وتشير أدلة غزيرة فى أدب العصور الوسيطة إلى صراعٍ مستمر فى سبيل التوصل إلى شكلٍ من أشكال التطور الذهنى، مغلفٍ فى مصطلحاتٍ سيميائية.

ولقد استمر الخطأ على ما هو عليه، حتى بعد أن فحص الكيميائى الفرنسى "إم.بى.إى.برتلو" M.P.E.Berthelot فيما بين ١٨٨٨ و ١٨٩٢ نطاقاً عريضاً من المدونات السيميائية. ولما كان خبيراً متعمقاً، فلقد توصل إلى مدونات ترجع أقدمها إلى ألفى سنة مضت. وعلاوة على ذلك وجد كتباً تحتوى على تعليمات تعدينية لطرق وطلاء المعادن، ودلائل للحرفيين، كانت النصوص فيها يتخللها قدرٌ كبير من الروحانية. ولقد ساد الاستنتاج قبل أن يُؤاد معظم قراء هذا الكتاب أن "السيمياء" ليست سوى نوعٍ من الانحراف والتدهور لعلم التعيين وعلم "الكيمياء" المبكر للغاية الذى نشط فيه اليونانيون فى مصر.

لكن تلك المواد لم تُفحص فى ضوء الفكرة التى تقول إن "السيميائية" كانت المصطلح الذى تبنته مدرسة تعليمية هدفت إلى عرض رسالتها الرمزية، وهى رسالة انبثقت خارج السياق التعدينى بشكل تام.

ويبلغ أدب "السيميائية"، الذى يجمعه الدارسون بصفته ظاهرة واحدة، حداً من الضخامة، جعل البعض ينفقون أعمارهم كلها فى محاولة فهمه، فهو يشمل كافة الوثائق المزورة، بدرجة أكبر أو أصغر من المقبولية باللغات اليونانية واللاتينية والعربية وفى وقت لاحق اللغات الأوروبية. وقد تفتقر هذه الكتابات أحياناً إلى الاتساق أو التماسك، وتطمس ملامحها الرمزية، وتتقلها "الليجوريات" [= الأمثولات/القصص الرمزية] ومثل تلك الكائنات الخيالية الغربية كالتنانين التى تغير ألوانها والسيوف والمعادن الملتهبة والكواكب السيارة.

يعجز الافتراض الذى يقبل بأن السعى وراء تحويل المعادن الخسيسة إلى ذهب عملٌ تابع من سوء فهم مدونات الحرفيين عن تفسير الاستعمال الذى يتسم بالاتساق للمصطلحات من جانب السيميائيين. ولو قرأنا الكلمات العربية التى اختار المترجمون لها مقابل لاتينيا، فإننا نستطيع أن نحكم على ما إذا كان اللاتين يحاولون فى سبيل ذلك التحويل للمعادن أم أنهم كانوا يحاولون شيئاً آخر، من استعمالهم لتلك المصطلحات. وبعبارة أخرى نستطيع أن نميز بين الكيميائيين والروحانيين، وتعد هذه بمثابة إحدى الأدوات التى تقض مغاليق قصة السيميائية فى العصور الوسيطة.

نرى لزماً علينا أن نبدأ من مرحلة أقدم، مع الأب الروحى للسيميائية، كما نعرفها، أقصد "جابر بن حيان" الذى يعترف به كل من السيميائيين العرب والأوروبيين بصفته راعى هذا الفن منذ القرن الثامن (م.ع.م.) وكل السيميائية المعروفة لنا منذ ذلك الحين تتضمن مبدأ العناصر الثلاثة: الملح والكبريت والزئبق. ويلزم خلط هذه العناصر الثلاثة بنسبٍ صحيحة حتى تعطينا حجر الفيلسوف/الفلاسفة أى الذهب. ولقد أكد كثير من السيميائيين، إن لم نقل كلهم، أن هذه المواد ليست هى المواد التى نعرفها اليوم باسم الملح والكبريت والزئبق. وعلاوة على ذلك فـ "جابر بن حيان" الذى يقول عنه

بروفيسور "هوليارد" أنه أدخل مبدأى الكبريت والزئبق اللذين "يبدو أنهما لم يكونا معروفين عند القدماء".

تحمل السيمياء، كما كانت تُمارس منذ القرن الثامن، طابع "جابر بن حيان". فمن هو "جابر بن حيان" وما الذى كان يعنيه بكبريته وزئبقه؟ كان "ابن حيان" يُلقب فى الكتب اللاتينية والعربية على حد سواء بالصوفى^(١) وكانت السيمياء تُدعى الفن الصوفى فى العصور الوسيطة.

يعترف "جابر بن حيان" فى كتبه أن الإمام "جعفر الصادق" (٧٠٠-٧٦٥) كان معلمه، ويتحدث عنه بأكثر آيات الاحترام. ويُعد "جعفر الصادق" معلماً صوفياً عظيماً يظهر اسمه على كل، بالتقريب، "سلاسل التحويلات" فى المانورات الصوفية، التى يسميها معظم الحجج من أمثال "الرومى" و"الغزالى" هى نفسها بالسيمياء. بل إن "الغزالى" أطلق على واحد من أهم كتبه اسم "سيمياء السعادة". ويقول "ابن عربى" إن "الأسماء العظيمة" تُلقب بـ الذهب والفضة.

ما هو "الحجر الصوفى" أو "حجر الفيلسوف/الفلاسفة"، كما يسمونه، ذلك الحجر الذى يمكن أن يحول المعادن الخسيسة إلى معادن ثمينة؟ كل ما يتعين علينا عمله هنا هو إعادة ترجمة كلمات معينة إلى اللغة العربية، ونتطلع إلى استعمالاتها الفنية بين الصوفيين ولسوف نكتشف ما الذى كان "ابن حيان" يتحدث عنه.

يرى الصوفيون أن الهدف الذى تسعى إليه البشرية يتمثل فى ضمان استمرار قطاع أساسى من الإنسانية على قيد البقاء. وفصل الإنسان عن جوهره هو السبب الكامن وراء عدم اتساقه مع نفسه وعجزه عن التحقق الذاتى. ومسعاه لم يكن يزيد بالتالى عن تنقية نفايات المعادن وتخليق الذهب. والوسيلة إلى تحقيق ذلك موجودة وحسب، داخل الإنسان: حجر الفيلسوف/الفلاسفة. والعبارة العربية ترتبط، كما هو واضح، بصورة أو أخرى، بما "هو مخفى ومحظور" ومن هنا تبنى الصوفيون فى استعمالاتهم رمز الحجر وفقاً للقاعدة الشائعة بشأن التجانس الصوتى أو السجع.

كما يسمى هذه الحجر المخفى، الذى يتمتع بقوة هائلة، أيضاً "آزوت" Azoth فى الغرب. ولقد تتبع المستشرقون هذه الكلمة حتى وصلوا فى بحثهم عن أصولها إلى إحدى كلمتين فى اللغة العربية: إما كلمة "الذات" التى تعنى الجوهر والحقيقة الجوانية، أو إلى كلمة "زئبق". فالحجر، بالنسبة للصوفيين هو "ذات" أى ذلك الجوهر الذى يبلغ من القوة حد تحويل كل ما يتصل به عن طبيعته التى فُطر عليها، فجوهر الإنسان، هو الذى يشترك به مع ما يسمى الناس، الإلهى أو المقدس. وقل هو "الإشراق" أو "التنوير" الذى يقدر على رفع الإنسانية إلى مرحلة أعلى.

وبوسعنا المضى إلى أبعد من ذلك، فالعناصر الثلاثة مضت نحو تخليق "الذات"، بعد إخضاعها للعمل، وهذه العناصر هى "الكبريت" الذى يرمز للعظمة و"الملح" الذى يرمز للخير والعلم و"الزئبق" الذى يشترك فى الجذر مع الفعل "زبق" بمعنى "فض مغلغلاً أو كسر" (٢).

ما لم نقف على استعمال الكلمات وكذلك على ما تكافئه، فإننا لن نستطيع فض مغاليق السيمياء. وابن عربى نفسه يكشف عن معنيين عندما يقول إن الكبريت يرمز للمقدس والزئبق يرمز للطبيعة. والتفاعل بينهما بنسب ملائمة ينتج "الأزوت" أو "الجوهر النبيل". ولو أن الترجمة إلى اللاتينية تفقد التجانس الصوتى الوارد فى الأعمال الصوفية، ولكن تفسيرها يستمر (لمصلحة غير العرب) فى الكتب المكتوبة باللغة الفارسية مثل كتاب "الغزالي" المعنون "سيمياء السعادة".

يرى كثيرون أيضاً أن نقل ماثورات "السيمياء" كان فى أيدي المعلمين القدماء، وبعضهم مذكور بالاسم. وهؤلاء يضمون "هرمز" الذى يقول الكتاب الشرقيون والغربيون على حد سواء أنه كان معروفاً عند العرب باسم "إدريس". ويقبل المؤلفون وأمثالهم الغربيون النقل من "هرمز" إلى ذلك الحد الذى يسمون عنده "السيمياء" فى غالب الأحيان: "فن هرمز"، وسار هذا "العلم" على ذلك النحو منذ قبلوا أنه منقول عن أصل عربى.

ويرى المؤرخ العربى-الإسباني "سعيد الطليطلى" of Toledo (المتوفى ١٠٦٩) هذه التقاليد عن "تحتى" أو "هرمز":

يؤكد الحكماء أن جميع العلوم السابقة على الطوفان نشأت مع "هرمز" الأول الذى عاش فى صعيد مصر. ويطلق عليه الموسويون [=اليهود] "آخوخ" والمحمديون (=المسلمون) "إدريس". وكان "هرمز" هو أول من تحدث عن عنصر العالم الفوقى وحركة الكواكب. وقد بنى معابد لعبادة الإله سبحانه وتعالى... وقد تخصص فى الطب والشعر... وقد حذر من وقوع كارثة النار والماء قبل الطوفان... وبعد الفيضان أصبح العلماء يشتغلون بالعلوم، بما فيها السيمياء والسحر تحت إشراف "هرمز" الثانى الذى حاز صيتاً أعرض^(٣)، فى "منف" العاصمة المصرية القديمة التى عرفها اليونانيون القدماء باسم "مفيس".

لا يُعد "هرمز ثلاثى"- العظمة، الذى قد يمثل على سبيل الإمكان، ثلاث شخصيات مختلفة، أول مؤسس مشهور للسيمياء. حقا يظهر اسمه بين المعلمين القدماء لما أصبح الآن يسمى بالطريقة الصوفية، وبعبارة أخرى، يشترك كل من الصوفيين والسيميائيين فى القول بأن "هرمز" هو أول من أنشأ فنهم. وعلى هذا فـ "جعفر الصادق" و"جابر بن حيان" و"هرمز" المشهور بصوفيته، كلهم يحظون بالتبجيل فى الشرق والغرب على حد سواء بأنهم المعلمون الذين أسسوا هذه الصنعة.

ولا تعتبر وسائل التركيز والتقطير والتعتيق والمزج، التى تحمل أسماء كيميائية، سوى تنظيم للذهن والبدن حتى يُنتج تأثيراً إنسانياً وليس كيميائياً. ولو أن وجود مقلدين ينشطون فى عمليات الكيمياء المادية أمرٌ لا جدال من أى نوع فيه. ولكن على نفس الدرجة من الصحة أن نقول بوجود أناس، حتى وقت قريب نسبياً، (لا يزالون باقين فى بعض المناطق) يؤمنون بأن للأمور الروحية متوازيات مادية.

من هو "جعفر الصادق" معلم "جابر بن حيان"؟ لم يكن سوى الإمام السادس، سليل النبى "محمد" (ﷺ) عن طريق ابنته "فاطمة"، التى يعتقد كثيرون أنها تنتمى

إلى السلالة المباشرة التى نقلت التعاليم الجوانية للإسلام، كما استودعها قلوبهم النبى "محمد" نفسه، وهى التعاليم المسماة بالصوفية.

كان "جابر بن حيان" لمدة طويلة، صديقاً حميماً للبرامكة، الذين كانوا وزراء الخليفة العباسى "هارون الرشيد". وكان هؤلاء البرامكة ينحدرون من كهان الأضرحة البوذية فى أفغانستان، ويسود الاعتقاد أنهم حازوا فى متناول أيديهم التعاليم القديمة التى انتقلت إليهم من تلك المناطق. وكان "هارون الرشيد" مصاحباً مستديماً للصوفيين، وهناك حالات لم يخطئها التسجيل قام فيها بالصعود فى مواكب يحفها الإجلال إلى المعلمين الصوفيين.

والافتراض الذى يذهب إلى أن الماثورات السيميائية جاءت من مصر بشكل مباشر عبر كتابات "تحتوى"، أو أى شىء من هذا النوع، ليس ضروريا لهذه الرسالة التى بين يدي القارئ. ونو أن التقاليد الصوفية تقول إن المدونات القديمة نُقلت عبر "ذى النون" المصرى، ملك أو سيد الأسماك، الذى يُعد أحد أعلى المعلمين صيغاً بين الصوفيين الكلاسيكيين.

ومن يكون "هرمز"؟ أو كيف كان يفكر بصفة عامة؟ كان الإله الذى يحمل أرواح المتوفين إلى العالم السفلى، ويحمل الرسائل من الآلهة، أى أنه كان همزة الوصل بين السماوى والأرضى. وكان يتحرك، مثل مكافئه، أى الزئبق، بسرعة رهيبه، نافياً الزمن والمكان، بنفس الطريقة التى تعمل بها التجربة الجوانية. ولقد كان "هرمز" بطلاً رياضياً، وكان شخصاً راقياً، ويُعد من هنا شبيهاً بـ "الإنسان المتكامل" أى الصوفى، فى مظهره البرانى. ففى تماثيله الأقدم كان المثال يصوره كرجل ناضج، رجل موغل فى السن والحكمة، ويتصوره الجميع كنتاج حقيقى للنمو السليم. فلقد اخترع القيثارة، وكان فى وسعه أن يغير حالات المستمعين، مثلاً يفعل الصوفيون، عن طريق الموسيقى. وكان فى طوعه أن يرسل عملاقاً إلى مملكة النوم متى عزف على عوده، وهو العمل الذى يؤخذ كمؤشر على طابع التجلى لـ "هرمز" كصوفى من نوع خاص. ولعل الصلة بين هذا النشاط التنويمى - المغناطيسى وكل من الباطنية والطب واضح بلا مزيد عليه.

وقد اختص "هرمز" بالمأثورات القديمة وحفظها ونقلها. وكان له "هرمز" قرينة هي: "سيشتا" Sesheta التي ترتبط ببناء المعابد والحفاظ على الكتب التي تضم حكمة القدماء. وبصفته نموذجاً لكيان إنساني طموح للصوفيين وأيضاً للحق الصوفى (سيمورغ=Simurgh)، مثله المثالون بطائر. وأحياناً كان يظهر على شكل بشرى برأس طائر "أبو منجل"، حيث تشير الرأس إلى الطموح أو إدراك المراد فى الذهن، الذى يقع فى الرأس.

جاء خلق العالم من الكلمة التى نطقها "تحتوى" بصفاته الثمانية (أربعة تمثل أربعة آلهة ذكور، وأربعة تمثل أربع آلهة إناث). والصفة الرباعية-الجوانب للتعاليم الصوفية يرمز إليها الرسم البيانى الثمانى الأوجه لكلمة "هو" ذلك الصوت الذى يصدر عن الصوفيين.

أيا كانت الأرباب أو الأساطير الأخرى التى اختلطت بتجليات "هرمز" و"الزئبق" و"تحتوى"، فإن العناصر الرئيسية للتوسط بين الإنسان والعالم المقدس، من حكمة وموسيقى وحروف [حرفة] وطب تظل كما هى.

فى الشكل الثلاثى: المصرى-اليونانى-الرومانى، جرت مساواة الشبيه بالشبيه. فارتباطه بصورة الحكمة التى انتقلت إلى الإنسان من مصادر إلهية استمر قائماً. وهى صورة أكثر شمولاً بما لا يقاس، دون شك، من الطابع السيميائى الذى أضفيت فى وقت لاحق عليها.

ملك الحيرة على الناس أفئدتهم لقرون طويلة بسبب التعاليم الشهيرة لـ "هرمز" مثلث-العظمة، تلك التعاليم التى وجدت منقوشة على لوح من الزمرد، وهى التعاليم التى تبادلها العرب بصفقتها المبدأ الجوانى الأول للعمل العظيم [=الخلق]. وكان هذا بمثابة الحجة العليا للسيميائيين وهى ما قد نترجمها على هذا النحو:

"الحق، اليقين، المنزه عن الباطل، العلوى يشبه السفلى. معجزة الوحدة ضرورة لا غنى عنها. كل الأشياء عبارة عن صيغة

أو أخرى من مقصود الوحدة، وكل الأشياء انبثقت من الوحدة،
عن طريق التكيف، أبواها هما الشمس والقمر. ولقد وُلدت من
الريح وأرضعتها الأرض. كل أعجوبة ترجع إليها، وقدرتها كلية
غير منقوصة. أرمها على الأرض واسوف تتفصل الأرض عن
النار. اللاملموس ينفصل عن الملموس، وخلال الحكمة ترتفع
شيئاً فشيئاً عن الأرض إلى السماء، ثم تنزل إلى الأرض، كي
تضفر قوة العلوى مع السفلى. وبذلك تفوز بتتوير الدنيا وتخفى
الظلمة. هذه قوة كل القوى: تتغلب برقتها على كل ما هو رقيق
وتتغذ من المواد الصلبة. وهذا هو معنى خلق العالم. وفي
المستقبل سوف ينهض تطور رائع إثر تطور أروع، وهذا هو
الطريق.

أنا "مرمز" ثلاثي-الحكمة، ولقد حزت هذا الاسم لأننى العناصر
الثلاثة التى تشكّل الحكمة كلها. وبذلك ينتهى إلهام عمل
الشمس."

هذا هو نفس القول الصوفى الماثور (مقدمة إلى "استبصار جعفر الصادق" Per-
ception of Jafar Sagi)

"الإنسان هو الكون الأصغر والخلق هو الكون الأكبر=الوحدة.
الكل جاء من الواحد. وعن طريق الاتصال بقوة التأمل يمكننا
بلوغ كل ما نريد. ويتعين فصل هذا الجوهر عن البدن أولاً، ثم
نضفره مع البدن مرة أخرى. وهذا هو العمل. ابدأ بنفسك، وانته
بالكل. قبل الإنسان وما بعد الإنسان، هو التحول."

إذا قام دليل على وجود ما يمكن أن يُسمى بـمدونات تعدينية، تشبه السيمياء، دون
تجريب كيميائى، وأن هناك أيضاً سيمياء روحية دون تجريب كيميائى، فإن هناك تظل
نقطة أغفلها المعلقون. ولقد أجرى "جابر بن حيان" (وأتباعه وبعضهم على الأقل كانوا

صوفيين) في حقيقة الأمر تجارب كيميائية. وتوصلوا إلى اكتشافات تحظى بالاعتراف بأنها تُعد بمثابة الأساس الذي قامت عليه الكيمياء الحديثة. وبالنسبة إلى الذهن الحديث، هذا يعني أن محاولاتهم في سبيل التوصل إلى "حجر الفيلسوف/الفلاسفة"، انطوت على تحويل للمعادن. ترى هل كان في طوعهم أن يقضوا كل تلك السنوات في التجريب ويتحملوا بصبر وأناة كل النكسات التي يصادفها السيميائيون في عملهم دون أن يكونوا مقتنعين بوجود إمكانية على المستوى النظري للنجاح؟ هل كان في وسعهم أن يقوموا بمثل هذه التجارب الجادة، لمجرد كونهم أعضاء غافلين في مجتمعات تستنكر أي نشاط ديني فردي، وهو الأمر الذي يخلق واجهة تصل في شمولها إلى هذا الحد: كانوا مضطرين في حقيقة الأمر إلى محاولة تحويل المعادن؟

ينطوى الفكر المعاصر على خطئين يحولان دون الحقائق الصحيحة وبين فهم الناس. الخطأ الأول يتمثل في أن الناس يميلون إلى الحكم على السابقين الذين طوأم الماضي بأنفسهم. والثاني في الصعوبة المعتادة التي تواجه المنظر البراني الذي لم يمر عبر باب إحدى المدراس الصوفية. فالصوفيون يحوزون تقاليد ظلت تلازمهم لقرون عديدة. وهذا ما يمكننا تلخيصه في هذا المصطلح "المهمة". وهذا المصطلح قد لا يبدو اليوم علمياً بالمقاييس العصرية، إلا أن تطبيقه امتد إلى نطاق عريض. وبموجبه يتكفل "السالك" [=الطالب] بمشروع لاستكمالهِ. وقد يكون هذا المشروع مسألة سيميائية وقد يكون قد بذل جهداً في سبيل التوصل إلى خاتمة لمشروع قد يكون بعيداً عن بلوغ المراد. فمن أجل ارتقائه الذاتي، يتعين أن ينهض بتلك "المهمة" بإيمان كامل. وخلال عملية التخطيط وبذل هذا الجهد، ينال هذا "السالك" [=الطالب] الارتقاء الروحي. وقد تكون هذه المهمة السيميائية أو سواها غير ممكنة، ولكنها تُعد بمثابة إطار يستطيع خلاله، وضع مثابرتة وجلده، وارتقائه الذهني والأخلاقي موضع التنفيذ. إلى هذا الحد تظل هذه المهمة ثانوية، ولكن إلى الحد الذي تكون فيه هذه المهمة دائمة بالنسبة له وبالنسبة لحياته، قد لا تكون ثانوية على الإطلاق، نظراً لأنها تُصبح عندئذٍ ملجأه الدائم وإطاره المرجعي. فهي أشبه بتلك الروح التي تُؤدَّى خلالها مثل تلك المهام التنافسية كالرياضات أو تسلق الجبال، أو حتى الثقافة المادية، في مجتمعات أخرى. حقا الجبل

والنمو العضلي نقطتان ثابتتان، لكنهما ليستا العنصر الذى يجرى تغييره ببذل مجهود ما فى واقع الأمر. فهما الوسيلة وليستا الغاية. وقد يبدو المفهوم كله غريباً، ولكنه يعتمد فى نهاية المطاف على منطقته الخاص، أى أنه ليس إطاراً حتى يمكن تغييره خلال بذل مجهود ما، ولكنه الإنسان ذاته. وما يهم فى هذا الصدد، هو ارتقاء الإنسان، وليس أى شيء آخر.

ومتى استوعبنا المفهوم الصوفى للتطور المنشود للإنسانية حق الاستيعاب، فإن العناصر الأخرى تجد مكانها الصحيح فى الإطار. وينفس الروح، على ما يبدو، يُدرّسون اللغة اللاتينية فى بعض المدارس لتطويع جانب من الذهن. وقد يقول مراقب برانى أو واقعى أن دراسة اللاتينية، هى من أقل الدراسات نفعاً. ولكن الأمر يعتمد هنا على تعريفه لكلمة "نفع". وقد سمعت فى الآونة الأخيرة شخصاً ما يشير إلى أحد المدخنين بقوله: "إنه ماكينة لاستهلاك التبغ". وهكذا كان هو، ولكن من وجهة نظر واحدة، تماماً مثلما يرى شخص ما فى "السيارة أداة لحرق البنزين". ففى هذه العبارة تُجوهلت الوظائف الأخرى، ومع ذلك فهى تظل صحيحة فى سياق ضيق.

هناك قصة رمزية عن السيمياء، تبدو على جانب كبير من الأهمية، نظراً لارتباطها بالفكر الغربى:

كان لأحد الآباء عدد كبير من الأبناء الكسالى. وعندما حانت ساعته الأخيرة أخبرهم بأن الحقل [=الغيط] الذى تركه لهم يحتوى على كنز مخبوء من الذهب. لكنهم عندما "عزقوا" الحقل لم يجدوا شيئاً. فما كان منهم إلا أن زرعوه قمحاً، فأعطى الحقل محصولاً وفيراً فى هذه السنة. واستمروا يصنعون ما صنعوه لسنوات طويلة. حقا لم يعثروا على كنز. ولكنهم أصبحوا، بصورة غير مباشرة، أغنياء من جانب ونشطاء متعودين على العمل البناء من جانب آخر. وفى نهاية المطاف أصبحوا فلاحين محمودى الصيت ونسوا الحفر سعياً وراء كنوز الذهب.

وهكذا فإن البحث عن الذهب خلال وسائل كيميائية، ينتج مكاسب تختلف عن تلك التى يدور فى الظاهر عنها البحث. كانت هذه القصة معروفة، بكل تأكيد فى الغرب، فلقد ذكرها كل من "بيكون" Bacon و "بويرهاف" Boerhaave الكيميائى الذى عاش فى

القرن السابع عشر، وهو الرجل الذى أكد على ضرورة العمل التجريبي بدلاً من الهدف المنشود. وفي كتابه "عن النمو العلمى De Augumentis Scientiarum يقول "بيكون":

"السيمياء أشبه بالرجل الذى أبلغ أبنائه أنه دفن فى حقل العنب
كزاً من الذهب. وعندما حفروا لم يجدوا أى كنوز، ولكن الحفر
قلب التربة وعرض الجذور للشمس، وهو الأمر الذى جعل الحقل
يعطى محصولاً وفيراً".

ويعطينا كتاب "مرآة الكيمياء" Speculum Alchemiae الذى يرجع إلى القرن
الثالث عشر، والمنسوب إلى "بيكون" لمحة عن نظرية التطور فى السيمياء:

"أرى لزماً على أن أقول لكم إن الطبيعة تميل دائماً وتجاهد فى
سبيل التوصل إلى الكمال الذى ينطوى عليه الذهب، ولكن كثيراً
من الأحداث العارضة تتدخل، الأمر الذى يؤدى إلى تغيير المعادن".

ويقول كثير من المعلقين الصوفيين على قصائد "جلال الدين الرومى" المشحونة
بمبدأ التطور: "لقد ظهر الإنسان أول ما ظهر فى المجال المعدنى: يتعين تنقية المعدن
الإنسانى وتمديد أبعاده".

تكشف وظيفة "حجر الفيلسوف/الفلاسفة" بصفته دواءً عاماً أى لكل الأمراض
ومصدراً لإطالة العمر، مظهراً آخر من السيمياء الروحية التى تتناظر تماماً مع "التدابير
الصوفية. ويتلخص الحقيقة الأكثر أهمية هنا فى أن ذلك الحجر أو ذلك "الأكسير" فى
التقاليد الصوفية، ليس سوى حالة ذهنية، يركزها الطبيب داخله قبل نقلها إلى المريض
عن طريق ذهنه أيضاً، وإذا ما قرئت بعض الحوادث الغربية حول شفاء المرضى
باستخدام ذلك الحجر، تحت ظل هذا الافتراض، فلسوف يكون فى وسعنا أن نعرف
ماذا يكون ذلك الحجر. ويعد تركيز الذهن ونقله بطريقة معينة (الملح، والزئبق، والكبريت
مجتمعين) نجد أن النتيجة هى ذلك الحجر أى قوة معينة. وهذا الحجر يجرى تسليطه
على المريض الذى يأخذ عندئذٍ فى التماثل للشفاء.

وبذلك يكون هذا الحجر السرى(بالنظر إلى أنه مخبأ داخل الزمن) هو المصدر وهو الجوهر ذاته.

ولقد كشف البحث التاريخى فى الآونة الأخيرة عن الحقيقة التى تقول إن "السيمياء"، كانت رهن الاستعمال، بأفكارها المشابهة ورمزيتها، فى الصين منذ ما يصل إلى القرن الخامس ق.ع.م. ويرى الدارسون الصينيون واليابانيون والغربيون أن تطور السيمياء فى الصين كان روحيا فى الأصل، ولم تأخذ مظهرها التعدينى إلا فى أوقات لاحقة. وقد يكون من الممكن أن يكون التعدينيون قد تبنا الموضوع نقلاً عن الكهنة الطاويين [الطاوية هى إحدى الديانات التى تتسم بطابع فلسفى وظلت تشكل، مع الكونفوشية، الحياة الروحية فى الصين لأكثر من ألفى سنة. المترجم] وليس العكس، كما قد يميل الافتراض المباشر. وكثير من - إن لم نقل كل - أفكار السيمياء، بصفتها عملية روحية، حاضرة فى تعاليم الحكيم الصينى "لاو- تسو" Lao Tzu، مؤسس الديانة الطاوية، الذى ولد على وجه الترجيح فى سنة ٦٠٤ ق.ع.م.

كما نجد أيضاً نظرية "الإكسير" بصفته مستحضراً أو وسيلة تمنح الخلود، عند الفلاسفة الصينيين الذين يتصلون بفن السيمياء، وكذلك فى كتاب الهنوس المعروف باسم "أثافا قيذا"، الذى يرجع تاريخه إلى أكثر من ألف سنة ق.ع.م. وقد أشار البروفيسور "ريد" Read إلى أن الفلاسفة الصينيين يرون على وجه الخصوص أن هناك ثلاثة أنواع من السيمياء: النوع الذى يطيل العمر عن طريق الذهب المذاب أو السائل، والثانى ينتج عنصراً مكوناً من الفسفور الأحمر فى سبيل تصنيع الذهب، والثالث يحول المعادن الأخرى إلى ذهب.^(٤)

ويعرض د.أو.إس.جونسون فى كتابه "دراسة فى السيمياء الصينية" A Study of Chinese Alchemy الذى استكماله فى جامعة كاليفورنيا، فقرة جديرة بالاهتمام، اقتبسها من مصادر صينية حول قدم هذا الفن ومعادلته بالبحث عن الخلود خلال الجهود الإنسانية فى سبيل الارتقاء.

ويعطينا السيميائي الصيني "لور- تسو" (استشهد به "وليم إيه. بي. مارتن" في كتابه (The Lore of Cathay, 1901, p.59)، ما ظن بعض الكتاب أنه محير بشكل متعمد أى "عملية كيميائية لتحويل المعادن". ولكن فى ضوء ما سبق لنا أن قلناه، يمكن قراءة تلك الفقرة مباشرة بصفتها إشارة إلى الارتقاء الممكن بجوهر الإنسان، وبذلك لا تكون الفقرة محيرة، إلا إذا حاول المرء أن يجد فيها تعليمات تخص المعامل: "يتعين على أن أزرع بمثابرة كاملة حقلى بنفسى، فهناك فى داخله بذرة روحية قد تعيش ألف سنة. وزهرتها صفراء بلون الذهب، ولكن برعمها ليس كبيراً، إلا أن تقاويها مدوّنة وتشبه جوهرة غاية فى النقاء. ويعتمد نموها على تربة القصر المركزى، وسقيها يتعين أن يأتى من نافورة عالية. وبعد عشر سنوات من الزرع، قد ينتقل جذرها وفرعها إلى سماء الجن الأعلى".

وإذا ما ترجمنا هذه الفقرة إلى لغة صوفية، جاز لنا أن نقرأها على هذا النحو:

يتعين على الإنسان أن يرتقى بمجهوده الذاتى، فى اتجاه نمو مغروس فى طبيعة متطورة، لنح وعيه التوازن. فالإنسان يملك داخله جوهراً، نقيقاً منذ البدء، ولكنه مشغوع ونفيس. والتطور يعتمد على الإنسان، إلا أن ذلك يقتضى منه أن يبدأ مع معلّم، وعندما يجد الذهن من يزرعه بعناية ولياقة، فإنه يرتقى إلى منزلة سامية.

قد يبدو ما سلف ذكره، فى نظر المهتمين بأشياء من نوع التاريخ، مؤشراً على أن حكمة الصوفيين، وكما يقولون هم أنفسهم، لازمنية، بمعنى أنها صالحة لكل زمان، بل توغل فى الزمن إلى أقدم العصور القديمة. ففى ترانيم الأربين التى ترجع إلى حوالى ٢٠٠٠ ق.م نجد ما يشير إلى وجود صيغ لمذاهب يحق لنا أن نرى فيها مسحة صوفية بمعنى قيامها بشعائر معينة للسمو والارتقاء. وهناك أيضاً ذكر لتخليق المعادن.

ولعل إدراك السيميائيين فى الغرب أنهم يجدون فى سبيل بلوغ هدف داخلى واضح فى تحذيراتهم وتصويراتهم الغامضة التى وردت فى أعمالهم، على أن الرمزية السيميائية ليست عسيرة على القراءة بحال من الأحوال طالما وضع المرء فى ذهنه

طبيعتها الرمزية. وفي القرن السابع عشر، أى بعد ألف سنة من العصر الذى عاش فيه ملهم السيمياء الأول "جابر بن حيان" (ولد سنة ٧٢١ بالتقريب) كان السيميائيون الأوروبيون يحتفظون بقوائم للمعلمين المتتابعين، إحياء لذكرى "السلالة الروحية" الصوفية. ويتمثل إحدى أهم الأشياء الشيقة حول هذه الحقيقة فى أن هذه السلاسل المتتابعة تشير إلى أناس يرتبطون مع بعضهم البعض الآخر فى إطار التقاليد الصوفية العربية-الإسلامية Saracen، ويخلاف ذلك لا يملكون أى جامع آخر يجمعهم. وفى السجلات نجد أسماء "محمد" و"جابر" و"هرمز" و"دانتى" و"روجر بيكون".

وقد كشف البحث فى الآونة الأخيرة عن أن المواد الصوفية كانت تقف كمصادر وراء أعمال "دانتى" الإشرافية، مثل "الكوميديا الإلهية". ولا بد من أن اتصالاته الصوفية، مع ذلك، كانت معروفة للسيميائيين طوال الوقت. فـ "رايموند لالى" Raymond Lully الباطنى "المايوركى" [نسبة إلى جزيرة "مايوركا" الإسبانية فى غرب البحر المتوسط. المترجم] يشير الباحثون إليه المرة تلو المرة، بصفته سيميائياً متضلعا. ومع ذلك فمن واقع أعماله نعرف أن تمارينه كانت مستعارة فى الواقع من الصوفيين، وهى التمارين التى يُطلق عليها تسميات صوفية.

يستحضر الصوفيون المتنورون من العرب واليهود [=العبرانيين] ذلك التابع على هذا النحو: "هرمز" يمثل الحكمة الأقدم، التى انحدرت من أصل سماوى، و"محمد" (وعدد من العترة النبوية والصحابة) و"جابر بن حيان" أو أحد مساعديه ومن هنا حتى الطرق الحديثة. ويتتبع السيميائيون اللاتينيون الغربيون ميولاتهم وحكمتهم من "هرمز" إلى "ابن حيان" ومن هنا عبر الإشرافيين. ولقد كان "روجر بيكون" واحداً منهم، كما كان "لالى" أيضاً، بالإضافة إلى العديد من المحترفين practitioners الغربيين.

ونقابل فى المذهب السيميائى، المرة تلو المرة، ذلك المفهوم الصوفى حول الفوز بالوحدة من التنوع، ونزاهة الذهن ثم الوعى الجوانى، خلال هيئة المعلم الذى سيعطى المفتاح^(٥)، خلال الوضع السليم للكلمات التى تحمل تجانسا مع "الملح" و"الكبريت" و"الزئبق"، كى نصل إلى "النور"، حسبما يقول الإشرافيون.

ولن يحول دون تعرضها للهجوم من جانب الكنيسة، على أساس أنها مشروع خاص لترقى صاحبه، سوى إخفائها في تعبيرات كيميائية والأولى سيميائية. وإليك مثال نموذجي، يتمثل في الشرح الذي زُوِّد به الرسم البياني الذي يمثل "العمل" في كتاب "جنينة الكيمياء" Viridarium Chymicum، وهو عبارة عن مجموعة ضخمة من الدراسات نُشرت في سنة ١٦٢٤:

العمل الكلي في الفلسفة. تلك الأجزاء التي ضمتها في وقت سابق أشكال عديدة، تراها الآن في شكل واحد. وفي البدء كان المعلم (حرفياً "الكبير") الذي أحضر المفتاح. الكبريت مع الملح والزئبق سوف يوفران الثروة.

وأن يكون هذا المنطوق الخفي المغزى رمزياً، وأن يتعين تطبيقه على التعاليم السرية الخاصة بالارتقاء الذاتي والسمو بالنفس عن طريق السيمياء، أمران تأكيداً إلى ذلك الحد الذي يتجرأ عنده المؤلف في الجملة الأخيرة، أن يقول محذراً في الواقع ضد السيمياء المادية:

"إذا لم تر شيئاً هنا، فلن تستطيع أن تلمس في مسعاك شوطاً أبعد. واسوف تغفو مكفوف البصر، حتى ولو كنت تقف في قلب النور."

وما هو أكثر من شيق هنا يتلخص في أن السيمياء لم تكن، في نظر الغرب، وكذلك الشرق، عقيمة أو مجرد تقاليد مكررة تعتمد على الميولات القديمة، ليس إلا. فلقد كانت تتجدد خلال تعاليم الأشخاص الذين يتصلون بالدراسة الصوفية. وليس أدل على ذلك من التعاقب المستمر للأسماء التي تظهر، ونستطيع أن نقف أثر أصحابها حتى إقامتهم لاتصالات مع الصوفيين والمدارس الصوفية، أو أولئك الذين استخدموا مصطلحات صوفية. فـ"روجر بيكون" على سبيل المثال، لم يقرأ وحسب، الأعمال المنسوبة إلى "ابن حيان"، بل توجه إلى إسبانيا، حيث عثر على المصدر، كما يتضح لنا من استشهاده من تعاليم الصوفيين التي صاغها استشرافيي القرن الثاني عشر منهم. أما "لالي" فلم يدرس الصوفية خلال الممارسة وحسب أو اكتفى باستعمال تمارين معينة فقط، بل نقل هذه المعرفة إلى الآخرين، حتى جرى اسمه على السنة

السيمبائيين اللاحقين باستمرار. ولقد واصل "باراسيلسوس" Paracelsus نفس النهج وحذا حذوه كثيرون.

وقد قدم "باراسيلسوس" الذى قام بجولة فى الشرق وتلقى تدريبه الصوفى فى تركيا، العديد من المصطلحات إلى الفكر الغربى. فالمصطلح الذى صكه وهو "أزوت" Azoth مماثل للمصطلح الصوفى "الذات" الذى ينطقه الفرس وبالتالي فى معظم الشعر الصوفى على هذا النحو: "الزوت" az-zaut . و ال Paragranum، ليس سوى إضفاء للطابع اللاتينى على علم الطبيعة الجوانية للأشياء.

ومن جراء الإصلاح، وجد "باراسيلسوس" نفسه مضطراً إلى التزام جانب الحرس عند التعبير عن نفسه، طالما كان يطرح نسقاً سيكولوجياً مختلفاً عن النسقين اللذين تطرحهما كل من الكاثوليكية والبروتستانتينية. ولقد قال ذات مرة: "اقرأ بقلبك حتى تصل إليك فى نقطة ما فى المستقبل، الديانة الصحيحة". كما استخدم "الخمير"، هو الآخر كمنظير للصوفية، عند الإشارة إلى المعرفة الجوانية. وكنتيجة لذلك لصقت فيه تهمة السكر. وهذه الفقرة التى نسبت إليه لا يمكن قبولها إلا من وجهة نظر صوفية:

دعونا نعطي ظهورنا لكل الشعائر والطقوس والرقاوى [=الرقى]
والمقدسات إلخ وكل الأوهام المشابهة ونضع فؤادنا وإرادتنا
ونقتنا فى الصخرة الصماء دون سواها...إذا تخلينا عن الأنانية
فلسوف ينفث الباب أمامنا، وتنكشف عن أبصارنا حجب
الغموض. "الفلسفة الخفية" (Philosophia Occulta)

بل بلغ به الأمر حد الاستشهاد بالتعاليم الصوفية:

"لن يُنال الخلاص بالصوم، ولا بارتداء زى معين، ولا بجلد البدن [كما هو الأمر عند العديد من فرق الشيعة. المترجم] فهذه ليست سوى خرافات ومداينات. لقد خلق "الذات العليا" كل شيء طاهراً ومقدساً، ولا يحتاج الإنسان إلى تدشينه أو تأهيله..".
(المرجع السابق).

ومع ذلك استمر كثير من المنجمين يحاولون اتباع الأفكار السيمائية والكابالية Cabalistic [التأمرية السرية. المترجم] المنسوبة إلى "باراسيلسوس".

يُعد "هنرى كورنيليوس أجريبا" Henry Cornelius Agrippa (ولد سنة ١٤٨٦) نموذجاً آخر لما يسميه الصوفيون "الرواد" أو "الكشافون"، فيقول البعض إنه كان سيميائياً ومشتغلاً بالسحر، وحتى إلى يومنا هذا لا يزال هناك من يحاول التوصل إلى الحقيقة عن طريق النسق السحري المنسوب إليه. وقد كتب عن منهج "رايموند لالى" وحاضر عن "هرمز" وكان يعرف دون شك التأويل الصوفى للسيمياء.

يُحسن الذين يتبعونه والذين يذمونه معاً صنفاً لو أعادوا فحص كلماته فى ضوء صوفى. ولقد كتب عن السيمياء يقول: "تلك فلسفة صابغة وغامضة حول عجائب الطبيعة. والمفتاح هنا هو الفهم، فكلما رفعنا معرفتنا إلى أعلى، كانت مداركنا أكثر سموا فى الفضيلة وكنا أقدر على القيام بأعظم الأعباء بسهولة أكبر". وحجر السيميائيين الذين يتبعون هذا "الفن" حرفياً ليس سوى باطل وموهم، طالما كانوا يمارسون ذلك الفن بصورة حرفية، ونظراً لأنها "روح جوانية داخل أعماقنا، تستطيع أن تؤدي أداءً حسناً أى شئ يستطيع أدائه الرياضيون البارعون والسحرة الماهرون، والسيميائيون البديعون والعرافون الفاتنون".

ولما كان هذا هو ما يستطيع أى صوفى أن يذهب إليه، وخصوصاً المحاط بأناس يريدون أن يقتنعوا بما هو وراء الطبيعة بشكل فج، ولما كانت الديانة "الأرثوذكسية" [=الأصولية] تملك مصلحة مقررّة فى الحفاظ على النزعة الماسورة-طبيعية من النوع الذى يرفضه العقل، فليس مما يدعو للاندهاش أن أشخاصاً مثل "أجريبا" قد واجهوا الرمي بالضلال أو الجنون أو ممارسة السحر.

الفصل الرابع عشر

أسرار في الغرب

(أ) شعائر غريبة

في ومضة لا غير، خلّ عنك الزمن والمكان.

نحّ العالم جانبا، وكن عالما داخل نفسك.

شبهسرى، الجنينة السرية،

هذه هي ليلة السبت، وهي مننورة على وجه الخصوص لأداء شعيرة تخلع منا القلب، نحن الذين نسير وقد لفتنا هالة الإخلاص فيما يتبعنا بكل تقان، النساك المنقطعون لهذه العبادة أو تلك.

مجموعتان يصل عددهما إلى اثني عشر شخصا، يرتدون ملابس زاهية الألوان، يؤدون حركات معقدة داخل مطرح مسور. وكانوا بين الحين والآخر يستجيبون لمثيرات موسيقية تصدر عن آلة بدائية يعزف عليها رجل يتمتع بينهم بسلطة ظاهرة، يعاونه بعض المساعدين، الذين يخضعون لإشرافه. وحول المنطقة المخصصة لأداء الشعيرة، بالكامل، تصدر عن حشد من الأتباع استجابات متنوعة. ففي بعض الأحيان يغنون، وأحيانا أخرى يصيحون، وثالثة يلزمون الصمت. وبعضهم ينكب على آلة موسيقية تصدر صوتا غريبا.

من الواضح أن عناية كبيرة قد أُسبغت على تخطيط الساحة التي كان تصميمها هندسياً بارعاً، وحولها أى حول الساحة أخذت ترفرف الشعارات والأعلام والرايات والزينات التي صُممت على وجه الاحتمال كي ترفع درجة المشاعر عند الفرد والمجموعة على حد سواء. وكان الجو مقعماً بالرهبة، وكان ذلك راجعاً بصفة جزئية إلى التغيرات المفاجئة في المشاعر. أما ردود فعل الحاضرين للعمليات الانجذابية التي تُمثل في وسطهم، فكان متفجراً في بعض الأحيان، إلى الحد الذي يتعجب فيه المرء عما يحول بينهم وبين الانسكاب انسكاب السوائل في ذلك المطرح المقدس وكانت الفرحة والندم، كلاهما يتجليان بين الأتباع.

نحن مراقبون لمباراة كرة قدم في رابطة يغمرها الضوء. وكل ما ينقص المراقب هو الوقوف على حقيقة ما يدور أمام عينيه ولماذا. وإذا تملكنا هذه المعرفة، صار في طوعنا أن نتعرف على اللاعبين والجمهير والحكم وسبب استعمال خطوط الطباشير. أما إذا لم نعرف، فإننا نستمر: هنا شخص يتلوى على الأرض، وآخر يقطب حاجبيه، والعرق يقطر من ذقنه. أحد المتفرجين يضرب نفسه، وآخر يلطم جاره. "الطوطم" يرتفع في الهواء، ويحييه حشد المتفرجين بزئير مخيف... ثم نشاهد ذلك الدم وقد أريق.

هناك أشكال أخرى من الشعائر عرضة للتناول بنفس النهج من جانب أولئك الذين لم يمروا خلال التجارب التي تسبق صعودهم إلى خشبة المسرح، أو موضع المراقب، بل ما هو أكثر أهمية أن عدداً كبيراً للغاية من الشعائر من نوع أو آخر، تعرضت للتغيير على امتداد العصور، نتيجة لفقدان الهدف الأصلي أو القوة الدافعة. وعندما يحدث ذلك، يأتي إحلال ميكانيكى أو ترابطى أى قائم على الترابط/التداعى لعوامل أخرى. وعندما يحدث هذا فإن الشعيرة يلحقها التشوش، حتى ولو كانت هناك، فى الظاهر، أسباب واضحة وراء كل مظهر من مظاهرها. وهذا النوع من التطور هو ما يمكننا أن نطلق عليه نبذ السلوك الشعائرى.

هنا والآن نجد سرداً برانياً لشعيرة من شعائر الدراويش، التي توصف من وجهة نظر المراقب وحده دون سواء. والمؤلف هو المؤرّر "جون سبهان" من الكنيسة النظامية

الأسقفية Methodist Episcopal Church الذي كان شاهداً لتلك الواقعة التي حدثت في الهند:

الليلة هي ليلة الخميس، الليلة التي تتميز بقداسة خصوصية عند الصوفيين. تعال، كي نزور بعض الأضرحة ونرى بأنفسنا تلك الشعائر الدينية الغريبة التي يؤدونها عند أعتاب دورنا.

دخلنا إلى حجرة يلفها ضوء شحيح حيث يجتمع عدد من الرجال. وبينما كنا مشغولين بما يدور، أعطى أحد الأشخاص، يبدو أنه قائد الاجتماع، إشارة بيده، فأغلقت الأبواب. وساد الصمت في الوقت الذي أخذ اثنا عشر شخصاً يشكلون صفين متوازيين في قلب الحجرة. وكان وهج فانوس وحيد مضاد للريح على الوجوه التي تغلفها العتمة، التي لا يشئ أنها على قيد الحياة سوى لمعة العيون. فما كان من الذين بقوا منا إلا أن استندوا إلى حوائط الحجرة. وكان "الذكر" على وشك أن يبدأ.

وعلى نغم صفقة مذهلة بيديه بدأ القائد في التمايل إلى اليمين وإلى اليسار. وكان قد بدأ ببطء شديد وسرعان ما دخل الحاضرون في إيقاع تطويحاته، وفي كل مرة كانوا يتطوحن إلى اليسار كانوا يصيحون في جوق واحد: "هو... هو... هو... هو" (١).

هذه الشعيرة التي يؤديها الدراويش لا تنتمي إلى نفس الطبيعة التي تنتمي إليها مباراة كرة القدم. وطالما لم تكن مع ذلك رمزية بل تحفل بنشاط جواني، فإن المزايا التي تعود من وراء وصف مثل هذه الواقعة بهذه الطريقة الخارجة عن السياق، محدودة.

ينتج الجو الذي يولده هذا النشاط الصوفي عند الصوفي نفسه، إدراكاً معيناً، وهو الأمر الذي يترك عنده أثراً يستطيع التعرف عليه. ومع ذلك فلا طائل وراء القول بأن المرء يستطيع التعرف، في شعيرة معينة مفصولة عن أصولها على "إحساس" بأنها كانت في يوم من الأيام صوفية. ويتعين على المواد أن تكون متوفرة في شكل يستطيع خلاله القارئ أن يستفيد منها، إلى حد ما على الأقل.

ولهذا السبب بعينه يكون من الضروري أن نبدأ بالإدراك الجوانى بأن ظواهر غريبة معينة تنتمى لنفس المصدر، ثم نرى ما هو موجود من مواد أساسية مقبولة نسبياً، يستطيع المرء أن يُصور من خلالها الحقيقة. وفى هذا الصدد نجد منهجين رئيسيين متوافرين: الأول يتمثل فى الإشارة إلى ظاهرة مماثلة، لو كانت هناك ظواهر من هذا القبيل، فى الشرق. المنهج الثانى يتلخص فى البحث عن عناصر تحمل شواهد التأثير، مثل المصطلحات الفنية والمعانى المستترة. وفى حالتنا هذه سوف نستخدم المنهجين، كى نسلط ضوءاً هنا على مظهر واحد على الأقل، مما أصبح يسمى طقوس السحرة فى أوروبا الغربية.

ونحن نعرف من مصادر واسعة أن كلمة "الساحر" تعنى ببساطة: "الحكيم". ويمكن لهذه الكلمة أن تظهر فى أى مكان، وليس هناك ما يدعو إلى النظر إليها باعتبارها ترجمة من اللغة العربية أو سواها. و"الحكيم" هو الاسم الذى تستعمله شعائر الدراويش، وكذلك أتباع تقاليد أخرى أقل أو أكثر شعشة أى تخفيفاً.

فى اللغة الإسبانية، الكلمة التى تعنى الساحرة هى: bruja وإسبانيا هى التى نجد فيها أقدم وأكمل إلى هذا الحد أو ذاك روايات عن شعائر ومعتقدات الأوروبيين الغربيين الذين يحتفلون بمهرجانات مشابهة وكانت الكنيسة تنظر إليهم بصفتهم أتباع "الشيطان" [=الأسود].

نستطيع أن نتتبع المفتاح الذى تنطوى عليه حقيقة أن دراويش المسخرة - مع أننا نجدهم فى أيامنا هذه غالباً فى عدة جيوب فى آسيا الوسطى وأحياناً فى الهند - يستعملون الكلمة العربية التى تنحدر من جذر ثلاثى هو: ب ر ش.

ويسمى "المسخرة" أو "العربيد" أيضاً "المبرقش" أى "المنقطة البشرة"، كما يمكن أن يكون "من أسكره التفاح الشوكى". وفى الإسبانية، نجد "maja" وهى كلمة منحدره من اللغة اللاتينية، بينما كلمة bruja التى تُنطق "بروشا" لم تظهر إلا فى إسبانيا الإسلامية كى تصف أولئك الأشخاص. وإذا افترضنا، فى اللحظة الحاضرة، أن كلمة "بروشا" قد تكون مصطلحاً تبنته إحدى جماعات "المسخرة"، فإن بوسعنا أن نحاول

حشفرة [=حل شفرة] الاستعمالات الوصفية المجانسة خلال المنهج الشعري العربي، فماذا، في حقيقة الأمر، تعنى كلمة brusha، سواء في شكلها المجرد أى الجذر أو مشتقاتها المختلفة؟ وفقاً لطريقتنا الشعرية التى تقوم على المنهج-الشفري، فإننا نأخذ عدداً من الكلمات التى تتكون من نفس مجموعة الحروف الساكنة كى نضيفها إلى أوصاف شعيرة ما، كما رأينا فى حالة كلمة "صوفى".

تعطينا كلمات القاموس مختارات تشمل مادة مهلوسة [=مسببة للهلوسة]، ورمز علامة شعائرية، وكلها واقعة تحت تجميع الحروف هذا على هذا النحو:

"برش" =التفاح الشوكى أو علميا *Datura stramonium*.

"بيروح" = جذر "تفاح الجن" [=نبات شديد التخدير. المترجم] والكلمة مستعارة من اللغة السريانية. وهاتان تحتويان على مواد شبيهة قلووية والأولى "كاكلوى". وقد ساد الاعتقاد أن السحرة يستخدمون هاتين المادتين فى توليد الرؤى والإحساس بالطيران وفى أداء الطقوس.

ما هو الرمز الذى يرتبط بالسحرة؟ المكنسة:

"مبرشة" = فرشة، مكنسة، مقشطة، (لهجة سورية)^(٢).

استناداً إلى الترجم من مجموعة الكلمات، نستطيع، بالتالى، أن نوصف جالية من البشر الذين يرتبطون هم أنفسهم مع هذا الترتيب للحروف على مثل هذا النحو: بالارتباط مع التفاح الشوكى، يستعملون رمز "المكنسة"، ويتميزون بعلامة على بشرتهم، ويرتدون ملابس مزركشة أو مبرقشة. مثل هؤلاء الناس نستطيع أن نصفهم على نحو أدق باللغة العربية ولغة إسبانيا العصور الوسطى كـ "بروشو" (مذكر) و"بروشا" (مؤنث)، كما كانتا تنطقان فى ذلك الوقت. وإذا ما قبلنا وجود صلة مع "المسخرة"، فإن بوسعنا أن نحمل الارتباط شوطاً أبعد. لعل استخدامهم لـ "تفاح الجن" يوفر مزيداً من الجناس: الكلمة الدارجة "مبروش" التى تعنى "ممسوس" وهى إشارة إلى رقصهم. ورقص السحرة التقليدى تطابق مع، أو على الأقل قورن بشككين من الرقص المعروف

فى أوربوا: رقص مسلمى إسبانىا Saracens وهو "الفالس" (الذى يُقال إنه جاء من أسىا عن طريق البلقانىين)، و"الدبكة"، وهو الرقص الشرقى الذى يتحلق فىه الراقصون فى دائرة، وهو الرقص المعروف من البحر المتوسط حتى الخلىج الفارسى.

ولكن هناك لا تزال حقائى عدىة عن السحرة، مما نستطىع أن نضىفه إلى كل ذلك. وتتحدث المصادر العربىة التى استشهد بها "أركون داروول" Arkon Daraul عن "رقص ذى القرنىن"، وىعطىنا مفتاحاً إلى معانى الكلمات "البرىة" التى ىستخدمها السحرة، وهى الكلمات التى يعجز حتى أعضاء الجمعىة [=الأخوىة] الیوم عن فهمها. والیكم بعضاً منها، مع مقابلها فى اللغة العربىة:

تُعد السكّىنة الشعائرىة التى تُسمى باللغة السرىة "أثامى" Athame والكلمة مشتقة من اللغة العربىة "الضامة"، تلك السكّىنة التى تُستخدم فى فصد الدم. وهذه الكلمة معالجة ناجحة إلى حد معقول للأصوات التى تتكون منها كلمة "الضامة" العربىة. وكلمة "السبت" التى اختلطت، عن طرىق الالتقاء الصوتى مع الكلمة العبرىة، وظهرت فى نصنا العربى حول الإسبان الذىن ىحملون قرنىن، كما لو كانت فى الحقیقة مشتقة من كلمة "الزبُط"، وفى وقتٍ لاحق ظهر لها اشتقاق من شطح الخىال خلال الفعل الفرنسى s'ebattre أى "مزح" ونفس الارتباط الصوتى حول الكلمة السامىة التى تتمتع بلىاقة تامة "رب" Rabba، بمعنى "سىد"، أى السىد المراوُغ الفامض أن الموظف الرسمى المختص بىوم "السبت" إلى "روىن" Robin و"روىنىة" Robinet. وربنا Rabbana جزء لا ىتجزأ من الصلوة فى الدىانة المحمدىة وىرفعها المصلون عالىاً، مع تنبىر اللفظ، خمس مرات فى الیوم.

وكلمة coven تماثلت، بصورة واضحة، فى نهایة المطاف مع فكرة عقد اجتمع أو التجمع. ومع ذلك ففى التراتىل التى تصاحب الشعائر التى یؤدیها عضو سابق فى عبادة "إسبانىة - سامىة" Hispanico-Semitic، نجد كلمة "كفن" الذى ىضعه أعضاء فرقة "المسخرة" على رءوسهم خلال الرقص، وهو الأمر الذى ورد ذكره فى المواد التى خُلفها السحرة فى أصقاع تمتد حتى "إسكندنافىا". وعن طرىق تداعٍ لاحق، ىجوز

للکلمة أن تعنى "الاجتماع" أو "الأعضاء"، ولكن الکلمة كانت تُستخدم بكل تأكيد، بشكل أقدم كى تعنى "كفن الموتى".

نستطيع الآن أن نمضى إلى مرحلة أبعد: مرهم السحرة، وما يمكن أن تكون عليه مكوناته؟ لماذا استُخدم المرهم فى الأصل؟ فى اللغة العربية "المرهم" مشتق من الجذر ر ه م أو ر ح م وهى نفس الکلمة التى تعنى "القراية فى الدم". وكان "المرهم" يُعطى للسحرة، سواء أكانوا ذكوراً أم إناثاً، عقب طقوس التأهيل أو التدشين، بعد وسمهم أو وسمهن. وكان "المرهم" يُدهن به الجلد بهدف إقامة شكل من أشكال القراية فى الدم. وبالتالي فخلال "الدهن بالمرهم"، إذا كان لنا أن نتحدث عن الجنور السامية، فإن "المرهم" (ر ه م) يوضع للمساعدة فى خلق حالة من القراية فى الدم (ر ح م). وكان ذلك ليُستغل فى المستقبل إذ يأخذ الساحر أو الساحرة إلى أقاربها أو أقاربه إذا كان ساحراً. وهكذا فإن الـ "ر ه م" يشكّل الصلة الذهنية الصيدلانية مع الـ "ر ح م".

ولكن ألم يكن هناك أى مواد شبه قلووية (حكاقلوية) أو أى عنصر فعّال آخر فى مرهم السحرة؟ كان هناك بكل تأكيد. يلزمنا ألا ننسى أن السحرة كانوا يصنعون خموراً من جثث الأطفال الرضع الذين لم تجرِ عليهم شعيرة التعميد أو من أطرافهم المفصولة.. فجذر "تفاح الجن"، يجب أن نتذكر جيداً هو "إنسانى" فى هيئته، ويسود الاعتقاد بصفة تقليدية أنه - أى "تفاح الجن" - عبارة عن شبيه صغير للغاية بالإنسان. وشبيه الإنسان الصغير للغاية هو الطفل الرضيع. ويصفته نباتاً، ليس فى وسعنا أن نتوقع له تعميداً فى الوقت المناسب. ويبدو أن مكونات ذلك المرهم ليست سوى هذا الشكل من "غير المعمد".

سعى الباحثون إلى قنص تناظرات كثيرة لممارسات السحرة سواء فى شعائر المسيحية أو الوثنية من النوع السابق على ظهور الديانة المسيحية. وإذا ما قرأت أعمالاً عن السحر فى أوروبا، فلسوف تجد، من وجهة نظر معظم المؤلفين الأوروبيين، أنه لم يكن هناك شىء اسمه قرون من الحكم العربى - الإسلامى فى إسبانيا إلى ذلك الحد الذى يشغل أذهانهم، بل لا أجيال هناك من امتصاص واستيعاب للثقافة الشرقية

على كل المستويات. وحتى اسم "الحكماء" يمكن أن يكون تترجيماً مباشراً لـ "العرافين"، وهو اللقب الذي يحمله أناس في الشرق ممن يعتقدون في إمكانية الاتصال المباشر بما وراء الطبيعة.

يبدو السحرة المعاصرون غير واثقين من مغزى حجم دائرتهم (بقطر تسعة أقدام)، كما أنهم لا يعرفون سوى أقل القليل عن حساب الجُمْل القديم. ولكن هذه المواد متاحة في أماكن أخرى، وحتى بقياسات دقيقة، وتقول تقاليدهم، بصورة عرضية، إنهم قدموا من "بلاد الصيف"، وهي البلاد التي يحملها الأعضاء المعاصرون على أنها تعنى "الشرق". ورجلهم "الأسود" (المراكشي) وتمييزتهم ذات القرنين (أي الشيطان، الذي يلتبس مع القمر) تنتمي لمملكة العملية الأحدث عهداً (العمل)، فلقد شهدت الآونة الأخيرة محاولة نحو إضفاء الطابع العقلي على شعائهم، واقتفاء آثارها حتى المهرجانات الموسمية وغيرها من المهرجانات، ونوع من الاندماج مع شعائر الانجذاب الروحي، مع استخدام النسق الشفري للحروف العربية في صياغة شعائهم.

ترى من الذي جاء بالسحرة إلى الغرب؟ خلال الشكل الذي عرفته العصور الوسيطة، ذلك الذي نستقي منه الشطر الأعظم من معلوماتنا هذه: "كانت قبيلة "عنيزة" دون شك. ويصير إلزاماً علينا أن نعود إلى صحراوات شبه جزيرة العرب.

تُعرف قبيلة "عنيزة" البدوية، التي تتمتع بوفرة عدد المحاربين من أبنائها ووفرة جمالها ذات السلالة الأصلية، في الأدب العربي، بشراستها في حرب الصحراء. ولقد وفّرت حروب البدو المادة لنشوء شريعة الفروسية، والحب [=الغزل] وسير [=شبه الملاحم] المعارك. ودع عنك رقصة "الدبكة" وسكينة فصد الدم. وكان لأنماط الشعر التي أنشأها الشعراء/المنشدون أن تؤثر على الأدب في عشرات الأمم، بعد انتشار الديانة المحمدية في الشمال والشرق والغرب.

ويرجع تكوين الحياة البدوية إلى عصور ما قبل الإسلام، ففي "أيام العرب"، نجد أن كل يوم يعنى سيرة هذه المعركة أو تلك، مما قد يكون أصلها قد دخل في غياهب النسيان، ولكن نواتجها العرضية الثقافية في الشعر ونباله السلوك أو التكتيكات الحربية ظلت تُشكل جزءاً لا يتجزأ من تراث القبيلة.

هذا هو البدوي الذي نستقى ملامحه من قصص الروايات: المقاتل غير المروء الذي صارت رقبته في التعامل مع النساء والأطفال مضرب الأمثال، وتتوازن مع تصميمه على المضي في القتال حتى الموت في سبيل سرسوب ماء قد يكون مختلطاً بالطين أو نخلة وحيدة، ولكنه يستطيع، مع ذلك، أن يعطي مرة واحدة كل ما تحت يده، دون أن يبقى شيئاً، في إيماءة رائعة.

يتمثل أحد الـ "أيام"، الأقدم والأشد دموية، في ذلك اليوم الذي دام أربعين سنة قرب خواتيم القرن الخامس م.ع.م. وخاض غمار معاركه فرعان من "عنيزة". وقد تفجرت الحرب إثر سرقة ناقة مريضة تملكها سيدة عجوز، ولم تنته إلا بعمل من أعمال الوساطة، مثلما تنتهي معظم أيام العرب. وجاءت السيرة العربية البطولية الأكثر شهرة: سيرة "الزير سالم" كنتاج لوضع نهاية لهذه الحرب، وهي السيرة التي طبعت الرواية العربية - الإسبانية بطابعها، وأثرت على مجمل الأدب الغربي.

قاد التاريخ هؤلاء الناس إلى أوروبا، ومعهم حملوا كثيراً من ملامح ثقافتهم. وكان بينهم معلم درويشي، انغمس بعمق شديد، في تقاليد قبيلته الموسيقية والرومانسية والعشائرية.

يعتقد جميع الشعراء/المنشدين البدو أن الجد الأعلى لقبيلة "عنيزة" هو عشيرة "الفقير". ولقد تبنى الدراويش هذا اللقب، وفي أحد أشكال تحريفات اللقب أصبح يطلق على الجوالين من الهندوس ممن يعتنقون شكلاً من أشكال "اليوجا"، الذين يخدرون أنفسهم ويرقدون عراة على لوحات المسامير، دون غرض واضح يتوخونه من وراء ذلك، ما لم يكن الأمل في أن يقتدى بهم عدد ممن يرونهم على هذا الحال.

ولا تزال عشيرة "الفقير" تعيش حتى اليوم بشمال غرب شبه جزيرة العرب، قرب مستوطنات أسلافهم في "خير"، تلك البلدة القديمة التي كانت معقلاً حصيناً على أيام النبي "محمد" (ﷺ). وتروى "عنيزة" كثيراً من الأساطير، إحداها ترتبط بانتشار أبنائها تحت إلحاح الضرورة إلى الخارج. وطبقاً لهذه الأسطورة، تضرع "وائل"،

وهو "الفقير" والجد الأعلى لسائر أبناء القبيلة، في ليلة "القدر" أي الليلة السابعة والعشرين من شهر رمضان المبارك، وضع إحدى يديه على صدره والأخرى على ناقتة، ودعا بأن يبارك سبحانه وتعالى في بذرته وبذرة الناقة أي في نريتهما معاً. وكانت النتيجة، كما تمضي القصة كي تقول، أن "عنيزة" أصبحت الآن غنية بالرجال والجمال، بعد أن استجيبت دعوته، حيث يصل قوامها نحو سبعة وثلاثين ألف نفس وتعداد جمالها إلى حوالي مليون رأس بعير. ويملك أبناؤها خصوصية متزايدة كذلك. وقد انتقلت، أيضاً تقاليدهم إلى معتقدات تلك الشعائر التي تعتمد على الانتماء إلى أبناء "عنيزة".

واليوم يتمتع أبناء هذه القبيلة بالوجود بأعداد كبيرة في الصحراء السورية، بعد أن شقوا طريقهم خلال القتال إلى الاستقرار هناك على امتداد فترة بلغت نحو قرنين، انتهت أي تلك الفترة قرابة سنة ١٦٠٠ م. ع.م. وترجع شعائر فرقة "المسخرة"، التي ترتبط باسمهم، مع ذلك، إلى "أبو العتاهية" على الأقرب (٧٤٨ بالتقريب-٨٢٨). ولما كان "أبو العتاهية" ذاك خزافاً أي صانع خزف وفي نفس الوقت منكباً على التأمل، فلقد تاق إلى درجة أكبر من التوازن بين أمجاد "بغداد" على عهد "هارون الرشيد" الخليفة العظيم وبين الارتقاء بالملكات الإنسانية التي فطر عليها المرء. وقد أفصح عن آرائه تلك في حضرة الخليفة فأجرى عليه راتباً سنوياً مقداره خمسين ألف قطعة من الفضة.

وأصبح "أبو العتاهية" شاعراً وترك لنا ديواناً من الشعر الباطني، وهو الديوان الذي "يؤهله لتبوأ موقع محدد هو "أبو" الشعر المقدس في اللغة العربية".

وقد خلّدت دائرة تلاميذه أو "الحكماء" ذكره إثر وفاته خلال عدد من الأساليب. وفي سبيل الإشارة إلى قبيلته، تبنوا كلمة "عنزة" التي تشترك ذلالياً مع اسم قبيلة "عنيزة". ولقد رمزت الشعلة الموضوعة بين قرني العنزة (أصبح هذا الرمز يشير في وقت لاحق إلى الشيطان في إسبانيا) بالنسبة لهم إلى نور الإشراق النابع من الذهن (رأس) العنزة: معلم "عنيزة". أما اسمه، وهو العلامة التي تميز أبناء هذه القبيلة عن أبناء تلك، فكان يشبه إلى حد كبير "سهماً عريضاً"، كما يُسمى أيضاً قدم النسر. وهذا اسم بديل لـ "عنزة"، وهو نوع من الطيور. وهذه العلامة التي يعرفها السحرة باسم

رجل الإوزة، أصبحت علامة على الأماكن التي يجتمعون فيها. وكان بعض أتباعه، وخصوصاً من الفتيات، يعلّمون أنفسهم بوشم صغير أو أى علامة مشابهة، تمشياً مع العادات البدوية. وبعد وفاة "أبو العتاهية" قبل انتصاف القرن التاسع، هاجرت مجموعة تنتمى إلى مدرسته إلى إسبانيا، فيما نقول التقاليد، فى الوقت الذى كان قد مر أكثر من قرن على حكم العرب لإسبانيا فى ذلك الوقت.

استمرت الرموز والعادات التى تتصل بالانتماء القبلى رهن الاستعمال، وكان هذا تمشياً مع أداء الدراويش. وكان كل معلم يمنح نكهة خاصة لهذه المدرسة، التى تغيرت عندما تولى إدارتها. معلم آخر. والهدف هنا لا يخرج عن الحفاظ على روح الجماعة.

وكل هذا لا يعنى عدم وجود عبادة أقدم فى أوروبا تشبه شبهاً كبيراً هذا النوع من العبادات. ولكنه يكشف، فيما يبدو، عن اندماج الاثنيتين فيما أثار زعر الكنيسة فى العصور الوسيطة فى نهاية المطاف، وظل لغزاً مثيراً لكل الناس من جميع المشارب منذ ذلك الحين. وحتى الماثورات النسوية للسحرة قريبة فى أجزاء منها على الأقل من شعر الحب الصوفى الذى عرفته العصور الوسيطة، وخصوصاً شعر الصوفى الإشباني "ابن عربى"، إلى حد لا يبقى معه كثير مما يمكن أن يُضاف إلى هذا الموضوع.

تعد قريش خير قبيلة فى شبه جزيرة العرب، وأسمى عشيرة بينها "هاشم". ويمكن النظر إليهما منفصلتين هذه عن تلك، فمنهما جاءت العترة النبوية والدم الملكى، ويعدهما مباشرة، مع ذلك، تاتى قبيلة "عنيزة" التى تتميز بشدة البأس. واليوم نجد ثلاثة حكام ينتمون لهذه القبيلة: ملك العربية السعودية وحاكم الكويت وحاكم [ملك فى وقت لاحق. المترجم] البحرين.

توفر لنا هذه المواد ثلاث إمكانيات رئيسية، أو ثلاث طرق لتقييم وتوصيف اجتماعات السحرة الغربيين: الأولى نستطيع أن نطلق عليها تشبث الديانة القديمة بالبقاء (ما قبل-المسيحية)، الثانية: استيراد العبادة العربية-الإسلامية، الثالثة: التطور المناهض للمسيحية. وبطبيعة الحال تستطيع أى من هذه الطرق، أو كلها أن تحتوى عناصر خارجية.

خُط أنصار نظرية "الديانة القديمة" كل ما وقع في متناول أيديهم في الخدمة. فبوسع القرون أن تمثل بالنسبة لهم وفقط تشبث شعيرة القنص أو الخصوية بالبقاء، كما يمثل الرقص هذه الشعيرة ويمثل قناع الحيوان تلك. ولقد أكد المراقبون الكهنوتيون أن الوليمة سر هرطوقى، والتعليم بعلامات ليس سوى نقضٍ للتعميد. وهكذا.

على غرار أنواع لعبة كرة القدم في عصرنا الحالى، يعتمد التأويل معرفة ما الذى يجرى في حقيقة الأمر، وليس استناداً إلى فرضياتنا بأنه طالما وجدنا شيئاً في مكان ما في عصر ما، فلا بد أن يتفق مع نظريتنا أو فرضيتنا، فيما يتعلق بما كان. الشيطان والأطفال الرضع المسلوقون، ليس إلا مثلاً واحداً في هذا الصدد. والإله والإلهة ورقصة الخصوية وسرية الحفاظ على الديانة القديمة" مثال آخر. أما الثالث فهو رمز قبيلة "عنيزة"، معلمها: "باعث هلوساتها".

يُعد مصطلح "الديانة القديمة" الذى يقبله السحرة مع آخرين مؤشراً على الأضول التى تضرب بجذورها إلى ما قبل التاريخ للشعيرة أو العبادة، عبارة صوفية قياسية، تُستخدم في الغالب مثل "الإيمان القديم" أو "القديم" أو "التقاليد القديمة". وقد أكد "ابن عربى"، ذلك الصوفى الإشبانى، على ذلك المصطلح في قصائده في الحب.

إذا كانت التقاليد القديمة قد رأت النور في أوروبا قبل القرن الثامن، عندما احتل العرب المسلمون مراكزها الرئيسية، فلا بد من أن تكون قد تعرضت لاختراقٍ كاملٍ لنسقتها الشفري في الشعر، خلال المصطلح الصوفى والرمزية القبلية العربية التى لا نكاد نجد لها نظيراً موازياً على نفس الدرجة من العمق في التأثير.

ترى ماذا بوسعنا أن نكتشف في هذه العبارة "الإيمان القديم" أو "التقاليد القديمة"؟ فلنترجم كلمتي antique، و ancient إلى الجذر العربى الثلاثى الأساسى: ق د م وعندئذ سوف نحصل على المعنى الشعرى:

ق د م = مفهوم الأسبقية.

والإيكم بعض الاشتقاقات الرئيسية من هذا الجذر، مما يمكن أن نجده في أى قاموس للغة العربية:

قدم = أسبقية والوجود السابق.

قديمًا = العصور القديمة.

قسّم = رتبة عالية، شجاعة.

قدم = قدم بشرية، خطوة، مرحلة في الحركة.

قَدُوم = فأس صغيرة.

قديم = مستقبل.

القديم = الذات العلية.

قدّام = رئيس، زعيم.

وهذه الكلمة الغريبة تمثل الأزل/الأبد بمعنى أنها تكشف أن الزمن سرمدى. وقد تكون الكلمة الموازية فى المعنى هى: *presedence*، التى تحمل معنى السبق، (ومن هنا الماضى) والمضى قدماً (أى إلى الأمام). والفأس التى يحملها الدراويش فى تجوالهم تسمى "قادوم". وهناك قديمان "القديم" بمعنى ("شيخ" أو "بير") الصوفيين و"القديم" وهو "الذات العلية". وتهدف إمكانية وجود قديمين ساميين (من السموي) أحدهما بشرى وهو قائد الجماعة والآخر متعال وهو "القدوس"، إلى نقل مفهوم غاية فى البراعة. ولما كانت تهمة تقديس الشيوخ أو القادة قد ألصقها كثيرون بالصوفيين، فإن استخدامهم الخاص والشعرى لكلمة "القديم" يوضّح فى حقيقة الأمر أن هناك شكلين يستطيع ذلك "القديم" أن يأخذهما عند الصوفيين، أحدهما هو المعلم الذى يحوز صفات معينة من صفات "الذات العلية"، ويقترّب منه، إلى الحد الذى يجوز عنده تصور اقتراب الإنسان من خالقه. ويلجأ كل من الصوفيين والسحرة إلى استخدام مصباح شعائرى أو يخطون خطوة مترنحة لتخليد معنى كلمة "قدم" أو "خطوة" العربيتين.

إلا أن هناك اختلافاً واحداً مهما بين هذا الشكل الشرقى وذلك الغربى. ففي الشرق نجد أن كلمة "القدم" التى تعنى "خطوة" أو مرحلة/نقطة تُمثَلُ إيمائياً من أجل النقل عن طريق الكتابة المشفرة. فالصوفى يأخذ خطوة بالعرض أو يدق الأرض بقدمه، فى سبيل إحياء الجذر الفعلى للكلمة. وعندما يخطو خطوة محددة، سواء كإشارة اعتراف أو خلال أداء شعيرة ما، فإنه يفعل ذلك كى يؤكد النقل المستمر للكلمة الثلاثية الحروف "قدم". وبإدخال هذه الكلمة فى التدابير، فإن القائمين على الشعيرة أو نظام كلمة المرور يكونون قد ضمنوا بقاء ذلك الصوفى على قيد الحياة على الأقل بين أولئك الذين يلمون باللغة العربية إلى أى حد كان.

وفى ضوء خبرتى الشخصية، عندما كنت ألتقى تدريجياً فى منهج اتخاذ خطوة-إشارة، أرسلنى مديرى كى أدرس كل العناصر التى تكون كلمة "خطوة". ومن هذه الدراسة، بورها، انبثق التحقق من أن النسق ليس سوى "الإيمان القديم"، وهو الإيمان الذى ينقسم إلى مراحل/نقلات أو خطوات، وأنه يتقدم خطوة فخطوة، وأنه ينتمى إلى المستقبل قدر انتمائه إلى العصور الموهلة فى القدم.

ولعل أوضح من الوضوح ذاته أن فى نقل الأشكال البرانية فى البلدان غير الناطقة باللغة العربية يحدث تكيف مشابه للكلمات. ومن الناحية المثالية، إذا ترجم السحرة أو أيا كان اسمهم، فكرة "الإيمان القديم" مع "نصيب" متدرج، لتعني عليهم أن يختاروا كلمة مثل "تعاقب". فالتعاقب يعنى "أن تأتى عقب"، ولكنها تشير ضمناً إلى شىء سيأتى فى المستقبل، شىء يمكن نواله. وانطلاقاً من وجهة نظر العملية رهن التوصيف، فإن المعرفة القديمة ما كان لها إلا أن تصبح معروفة فى التقاليد الغربية بصفتها "تعاقب".

يُعد التغير من لغة إلى أخرى مع استمرار الإيماءات القديمة منافياً لفكرة التطور عند الصوفيين. ولعل هذا التحول هو الذى يجعل الارتقاء الصوفى عصياً على الدراسة بأسلوب أكاديمي. وبصفة عامة فإن النسخ المحتضرة، التى فقدت حيويتها وحركتها هى التى ستكون متوفرة.

الفصل الخامس عشر

أسرار فى الغرب

(ب) دائرة الفروسية

عندما تكون ولا تزال مشتتاً
مفتقراً إلى اليقين ، فأى فرق هناك فى اتخاذك
هذا القرار أو ذاك ؟
الحكيم سنألى فى «جنينة الحق المسورة»

تشكل كل مجموعة من الصوفيين جمعية كى تمكنهم من مواصلة عملهم فى سبيل
الارتقاء الإنسانى تجاه التحقق -الذاتى. ولهذا العمل، مثملاً هو الحال مع سائر
الأنشطة الصوفية، ثلاثة جوانب. ويتعين على الفرد ذاته أن يرتقى إلى مستويات
شخصية معينة، وقد اختار الصوفيون مثال الفروسية الذى عرفته العصور الوسيطة
كمرجعية لهم، وهو الأمر الذى أعطاهم بدوره فرصة لتشكيل صفوة بارزة. ووجود
وظهور هذه الصفوة يحقق الوظيفة الثانية: التأثير على الإنسانية بشكل عام. ويتمثل
العنصر الثالث، مرجعية المعلم، فى شخصية "الملك" الصوفى، الذى يقود الجماعة.

وتراهم يختارون، كشكلٍ برانى، ذلك الجلباب الأزرق اللون المصنوع من الصوف
والمزود بغطاء للرأس، وهو الرداء المقبول بين الصوفيين. وعلى سبيل رمزية الألوان تبنى
الصوفيون اللونين الذهبى والأزرق، كى يشيروا إلى الجوهر الكامن فى الجسم أو

الذهن: الشمس فى عرض السماء، أو قطعة من الذهب فى عرض البحر" على حد تعبير الحكيم الصوفى "الطار". وتتمثل الوحدة الأساسية عند الصوفى فى "الحلقة". ففى شعائره التى تحيى ذكرى أوليائهم، يؤدون شعائر وحركات جماعية تعرف بـ "الرقص". وتراهم يتخذون شعاراً لهم رمزاً عربياً يدور حول حامل كأس (ساق)، وهو الرمز الذى يظهر فى اللغة الفارسية كجملة مقفاة مموسقة، تتكون من نفس الأصوات على وجه التقريب التى يتكون منها رمز وسام ربطة الساق Garter Order [= طريقة ربطة الساق].

وتراهم يتخذون من "الخضر" وليا يغنون ويروحون فى كنفه وتحت رعايته.

وتضم كل "حلقة" من تلك الحلقات ثلاثة عشر شخصاً، وهو الأمر الذى يتأسس على سببين. ففي المقام الأول نجد أن هؤلاء يريدون التركيز على أن تعاليمهم الجوانية هى نفس تعاليم كل الديانات. والصوفية ليست سوى الرسالة السرية الخفية لكل إيمان: ضرورة الارتقاء. وفى هذه الحالة نجد أن الديانة الأخرى التى تتمتع بالاهتمام الأكبر من جانب هؤلاء الصوفيين المحمديين [=المسلمين] هى الديانة المسيحية. ويحملنا على قبول التماثل بين الديانتين المسيحية والمحمدية حساب جَمَلٌ بسيط.

تُعد "الوحدة" التى يفسر الصوفيون من أتباع طريقة "الخضر" هى "ثلاثة" لأسباب عملية، ويدلون على ذلك بأن الكلمة العربية لـ "الوحدة" هى "أحد"، وهى إحدى صفات "الذات العلية"، وهى تتكون من ثلاثة أحرف، وبناء عليه فالثلاثة تعنى واحداً، وذلك لا يكون الاختلاف بين الوحدانية والمسيحية أكثر من اختلاف فى الاسم أو المصطلح.

ولكن من أين دخل رقم "ثلاثة عشر" فى الصورة؟ الأمر غاية فى البساطة. فى التدوين العربى نجد أن الألف = واحد والحاء = ثمانية والذال = أربعة. وبالجُمع نجد أن هذه الأرقام تساوى ثلاثة عشر، وبالتالي أصبح رقم ثلاثة عشر على جانب كبير من الأهمية بالنسبة لهذه الطريقة الصوفية.

والحلقات التى تنتمى لهذا المعتقد تتشكل دائماً من ثلاثة عشر. فكل ثلاثة عشر رجلاً يكونون وحدة بحد ذاتها.

يدور التاريخ الراجح لتكوين هذه المنظمة حول سنة ١٢٠٠م.ع.م.

وبعد حوالي قرن ونصف (ليس هناك من يعرف تاريخاً محدداً) ظهرت منظمة غامضة إلى الوجود في إنجلترا، وكان الملك نفسه، هو الذى يقف وراءها. وانقسم أعضاؤها إلى قسمين، كل منهما يتكون من ثلاثة عشر شخصاً، وكان القسم الأول تحت إمرة الملك إدوارد الثالث والآخر تحت رئاسة "الأمير الأسود". وتراوحت ألوانها - أى تلك المنظمة - بين الأزرق والذهبي، وكانت الثياب التى يرتونها مصنوعة من الصوف ومزودة بغطاء للرأس. أما أهدافها فكانت أهدافاً فروسية على نحو سافر لا لبس فيه. وكان قديسها الراعى هو سانت "جورج" الذى يعادل فى سوريا، حيث انبثقت شعائره، شخصية "الخضر" عند الصوفيين. وكانت فى الحقيقة تدعى طريقة القديس "جورج" التى نستطيع ترجمتها مباشرة إلى "طريقة حضرة الخضر" [=طريقة القديس الخضر]. وسرعان ما أصبحت تُعرف باسم "طريقة ربطة الساق" Order of Garter، ربطة كانت تشد حمالة جوارب السيدات كيلا تقع إلى كعوبهن. المترجم] حيث إن كلمة "Garter" فى اللغة العربية تساوى كلمة الربطة أو العقدة الصوفية، وكذلك "الزهد الدينى أو النسكى" على أن الكلمة التى تشير إلى الوحدة الصوفية الأساسية (الحلقة) تتبادل فى الحديث الصوفى الجارى مع نفس الجذر الذى اشتقت منه كلمة "ربطة أو عقدة".

ضاعت المدونات الأولى لـ "طريقة ربطة الساق". وحلت محلها التكهّنات حول اشتقاقات وأصول الطريقة. وقد يكون للقصة الطريفة التى تُرجع نشأة الطريقة إلى شخص ما كان يتهكم على ربطة ساق حقيقية، ومع تقليل المؤرخين الجادين من شأنها، أساس موجب للاهتمام فى حقيقة الأمر. وقد تُعيد هذه القصة إلى الأذهان أن هذا التهكم وقع خلال إحدى الرقصات. وإذا ما نظرنا إلى الحقائق من وجهة نظر تاريخية صوفية، فإن بوسعنا أن نسأل سؤالاً ربما لم يطرأ على ذهن أحد: أى نوع من الرقصات كانت تلك الرقصة؟ يبدو أن هذه الواقعة ليست سوى محاولة للاعتذار عن رقصة شعائرية مُنعت وصار لزاماً إيجاد تبرير ما فى هذا الصدد. ويبدو من المحتمل أن نسخة محرفة وصلت إلينا. لماذا، على سبيل المثال، ظهرت "ربطة الساق" خلال

رقصة من الرقصات، إذا كان ذلك ما يدور؟ لا يخرج السبب عن احتمالين، لا ثالث لهما؛ إما أن "ربطة الساق" اختيرت لتمثيل "ربطة" الطريقة بشكل مرئى، وإما أن "ربطة ساق" إحدى السيدات سقطت لسبب أو لآخر .

ما هو شعار هذه "الطريقة" وهل له صلة بطريقة "الخصر"؟ على المستوى السطحى لا توجد أى صلة هناك بين شعار يقول: "خائن من يظن بها الظنون" وبين عبارة سر "حامل الكأس". وإذا تناولنا الموضوع بمنهج تقليدى، فلن يكون فى طوعنا بالمرّة أن نتوصل إلى وجود صلة بين هذه وتلك، ولكننا إذا ما اقتفينا أثر الصوت بدلاً من المعنى، فى الوقت الراهن وحسب، فإننا سوف نقف أمام حقيقة مذهلة: الترجمة الفرنسية للشعار والنص العربى والفارسى تبدو جميعاً نفس الكلمات على وجه التقريب.

وحتى أولئك الذين قرأوا الترجمات الفرنسية للشعراء الصوفيين الذين كتبوا باللغة الفارسية، بحاملى الكنوس الذين يرد ذكرهم فى أشعارهم، كوسيلة من وسائل التنوير للصوفى، سوف يرون تلك الصلة.

ولعل العملية التى يجرى خلالها تبنى كلمة أو عبارة أجنبية فى لغة أخرى، مستقرة غاية الاستقرار فى الآداب والعادات. وهناك أمثلة كثيرة على ذلك، بل حصل النسق هنا على اسمه الذى أصبح يُعرف به، وظهر فى تصانيف القواميس كـ "هوبسون-جوبسون" Hobson-Jobson والابتهاال الدينى الذى يطول مداه على السنة الهندية "يا حسن يا حسين" تقبله اللغة الإنجليزية تحت صوت "هوبسون - جوبسون"، فى محاولة من جانب الجنود البريطانيين لإعادة إنتاج الابتهاال. ويُعرف القاموس الهندى المعتمد للعبارات الأنجلو-هندية الذى يضم كثيراً من الأمثلة على هذه العملية، فى واقع الأمر باسم "هوبسون - جوبسون"، وفى غرب أفريقيا استعارت اللغة الإنجليزية كلمة "الفيطة" [=المزمار] فدمجتها فى بنيتها الصرفية كى تظهر على هذا النحو:

Alligator، وأكثر قريباً من الوطن، نجد كل اللندنيين، يألّفون اسم خان معروف هو "الفيل والقلعة" وكان اسمه الأصلى هو Infanta de Castile [أمير والأولى ولى عهد القلعة المترجم]؛

وفى الآونة الأخيرة قدم أحد أصدقائي، وكان من الشرق الأوسط، عملة إنجليزية من فئة الشلن إلى جامع حديد خزنة يدفع عربة أمامه، فى أحد شوارع العاصمة البريطانية "لندن"، الأمر الذى أصابه بالاندهاش. وكان الرجل يردد فى حمية، بتلك النغمة الشجية لبائع سريح: "أى حديد قديم للبيع؟ ولم يستطع صديقى أن يميز الأصوات التى تخرج من فم الرجل عن الصيحة التى يطلقها الشحاذون من الدراويش: يا إمام الرضا!، وهى الصيحة التى يرددها أيضاً الدراويش الاتقياء مئات المرات فى اليوم كضراعة ورعة، ويسمعها الجميع فى بعض المناطق.

وينقل الإيرانيون اسم "شكسبير" أحياناً بصورة صحيحة تماماً ومقبولة للغاية إلى لغتهم على هذا النحو: "شيخ - بير" أى "الحكيم العجوز".

ولسوف تحتاج أى جمعية يردد أعضاؤها عبارات غامضة، أو اضطرت إلى معاناة الإيقاف خلال شعيرة، أن تفسّر ما الذى تعنيه هذه العبارة الغريبة أو تلك، وما هو الأساس اللازم لرفع "ربطة الساق". هناك كم هائل آخر من المواد التى تربط بين هاتين الحركتين، كثير من تلك المواد تأهيلية/تشيعنية الطابع، وليس فى طوعنا أن نعيد تكرارها هنا. ومع ذلك فقد يُقال هنا أن "المستديرة" [= المبنى المستدير] هو اسم بديل لقرع الطريقة الخضرية، ويرتبط بالقصر الفخم الذى ابتناه "هارون الرشيد" فى بغداد. والمعروف أن مدينة "بغداد" بأسرها كانت قد أنشأت فى سنة ٧٦٢ م. ع.م. بأبعاد هندسية معينة تعتمد على العجلة. وترتبط جماعات التقاليد الصوفية، مثل "البنائين الأحرار" [= الماسونيين] فى الغرب، تكريسهم، بهذا المبنى المستدير. ولكن الأمر ربما يكون من باب الصدفة وحدها أن "طريقة ربطة الساق" كانت مهتمة بإحياء "الدائرة المستديرة"، وأن الملك "فيليب" حاكم "فالواز" Valois كان حريضاً أيضاً على أن يبدأ فى تشكيل جماعة جديدة من "الدائرة المستديرة".

وحتى عهد "إدوارد" السادس (ت ١٥٥٣ م. ع.م.) كانت الطريقة تسمى طريقة القديس "جورج"، وهو القديس الراعى لإنجلترا، مع أن الصلة التقليدية مع "ربطة ساق" تعود إلى الورداء إلى أصول الطريقة ذاتها. وكان ممكناً بالكاد أن معنى كلمة Garter

[=ربطة ساق]، بعد مرور قرنين من تدشينها، قد أصبح مفهومًا بدرجة كافية كي يغدو الاسم الفعلي للطريقة. على أن التعديلات المتعاقبة التي دخلت على الشعيرة و أعداد الفرسان غيرت في واقع الأمر التصادف الصوفى الذى وقع فى الأصل.

واليوم لا تزال "طريقة ربطة الساق" أهم عرف من الأعراف فى إنجلترا وأعلامها جدارة بالفخر من جانب الإنجليز. غير أن الفكرة التى تذهب إلى أنها ربما ترجع إلى اشتقاق أجنبى، لا تلقى ترحيباً من جانب البعض. ومع ذلك فهؤلاء ليسوا سوى الذين عجزوا عن إدراك الحقيقة التى تقول إنه بصرف النظر عن الأصول، فإن تلك الطريقة حازت أعظم تمييز لها فى إنجلترا، وحافظت، بجدارة، على سجل مشرف ينتمى حقاً للصفوة فى المجتمع.

أما أولئك الذين بحثوا فى هذه الطريقة عن صلة ما مع التقاليد الغريبة للسحرة فربما لم يخطئوا هدفهم بدرجة كبيرة، كما قد يظن الآخرون. فعلى الأقل هناك قرع واحد فى بريطانيا من هذه الشعيرة الموزعة فى أنحاء عديدة متأثر إلى حد عميق بالنقل الإشباني- الإسلامى لنوع متدهور من الصوفية، حيث نجد فكرة غامضة عن "قوة سحرية" وقد حلت محل مسألة "البركة".

هناك سبب معقول تماماً للجماعة الصوفية كى تضم عناصر الأزرق والذهبي والملكية وال"خضر" [=القدیس "جورج"] وحماية النساء فى صيغتها. فكل ذلك إنما يعتمد على جذر كلمة واحدة ومشتقاتها، مع أننا لا نستطيع أن نجد اتساقاً مشابهاً فى "طريقة ربطة الساق"، وهو الأمر الذى قد يقود المرء إلى أن يفترض أن "ربطة الساق" ليست سوى ترجمة للسمات الأساسية لجماعة "الخضر"، وهو ما نجده من ألفه إلى يائه مجتمعاً فى الجذر الثلاثى: خضر.

نستطيع أن نجد كل العناصر المستعملة فى شكل وشعائر الجماعة فيما يلى:

خضير: أن تكون أخضر (الديانة المحمدية، رحم الجماعة).

خضّر: (بتشديد الضاد) كان مباركاً فيها (التبرك بالجماعة).

خضار: القديس "جورج" الملقب بـ"الملك" ولى الصوفيين "الخضر".

الخضرات : البحر(أوقيانوس الحياة الذى يهتدى فيه الصوفيون إلى الحق، البحر الذى يشكل الصوفيون فيه إحدى موجاته، وهى الاستعارة التى ترد كثيراً فى الشعر، وهو الأزرق الذى يضم فى أحشائه الذهب) .

أخضر: شكاك، امرأة رائعة(فروسية، فى إشارة إلى الطريقة الإسلامية للفروسية، عندما أسس الرسول فى مطلع القرن السابع م.ع.م، كوكبة من الرجال/الفرسان لحماية النساء والقوافل) .

خضر: رأس القبيلة.

الخضراء : السماء، القبة السماوية (التي تنبثق منها الشمس، وفى ذلك تلميح آخر إلى الذهب فى الأزرق) .

الأخضر : الذهب واللحم والنبىذ(الذهب عنصر السماء أو البحر، واللحم والنبىذ وهما ركنان شائعان فى الشعائر المسيحية. فضلاً عن أن الشعائر المسيحية ذاتها تحظى بالاعتبار بصفتها رموزاً لارتقاء مجمل الجماعة ككل وأفرادها كذلك، إلى الحد الذى لا تخرج عنده الأسرار المقدسة للكنيسة فى رأى الصوفيين عن أكثر من جزء من المهمة الشاملة، على نحو ما أوضحنا عاليه) .

تُعد النخلة رمز الجماعة، وهو رمز مشتق من الجذر "خضر"، أى قطع نخلة. و"النخلة" ذاتها، وكما أوضحنا فى مكان آخر من هذا الكتاب، تعنى "البركة"، بالإضافة إلى عناصر أخرى أساسية فى الصوفية، مطرزة أى النخلة على ثوب التتويج الذى ارتداه ملوك "صقلية" وإمبراطور الإمبراطورية الرومانية المقدسة، الذين كانوا معروفين باتصالاتهم الصوفية.

شهد عهد الملك "إدوارد" الثالث فى إنجلترا، بكل تأكيد، انتشار العناصر العربية - الإسلامية انطلاقاً من إسبانيا فى سائر أنحاء أوروبا. ولابد من أن الرقصة القومية

الإنجليزية المعروفة باسم "موريس" ترجع في أصولها إلى هناك. وقد ربط "سيسيل شارب" Cecil Sharp، الذي يُعتبر حجة في الرقص الشعبي أو الفولكلوري الإنجليزي بين الرقص الأوربي المعروف باسم الـ "Moorish" [موريش] وبين التاريخ المرجح لدخوله إنجلترا على هذا النحو:

"الموريس" المعروف في إنجلترا، أو "المورسك" أو "المريسكو"، كما يُعرف في فرنسا أو "المريسكا" في جزيرة "كورسيكا"... هو، في أرجح الاحتمالات وأكثرها معقولة "موريشي" [مراكشي] في أصله، ودع عنك أنه أصبح في بلادنا إنجلترا أصيلاً في عمق وأصالة "الملكمة"... أما هولندا، وكما ذكر "فريدريك إنجلز"، فلقد لحقتها عدوى هذا النوع من الرقص هي الأخرى، وفي طوع بحثٍ دعوب، أن يثبت على وجه الترجيح أن "الموريس" Morris كان معروفاً، بهذا الشكل أو ذاك في مختلف أنحاء أوروبا وما وراءها. أما عن تاريخ وصوله إلى إنجلترا، فمن المستحيل أن نحدد لذلك تاريخاً فوق الشك، ولكن معظم الثقة يشيرون في هذا الصدد إلى عهد الملك "إدوارد" الثالث. ولربما جاء ظهور أقدم رجال - موريسيين على وجه الترجيح في إنجلترا عندما عاد "جون الجوتى" John of Gaunt من إسبانيا.^(١)

قد تكون هذه الرقصات قد جلبت مباشرة من إسبانيا خلال خضوعها للحكم العربي-الإسلامي في العصور الوسيطة، ولكننا نستطيع تتبع أصولها إلى الجمعيات أو الأخويات الصوفية أي قبل ذلك بوقتٍ طويل. فركوب "الحصان الخشبي" [عصا يركبها الأطفال باعتبارها حصاناً، المترجم] (في لغة "الباسك": zamalzain (زمال-زين) من العبارة العربية "زميل الزين"، وهو حصان التشريفية الأعرج^(٢))، ليس سوى جزء من شعبية صوفية. وهؤلاء المرقهون ليسوا، بالتأكيد، مجرد قلول المغنين الجوالين العرب، فهم يمثلون الشعراء الهزليين الذين يمشون في ملابس مزركشة وشعور مسدلة على الاكتاف ووجوه مدهونة بالطلاء الذين يشرحون عن طريق التمثيل بعض التعاليم الميتافيزيقية حتى اليوم بين الصوفيين. فأحياناً يمتطون أحصنة خشبية، وأحياناً عصي الخيزران، وترى كلا منهم يدعى البله بصفته "هبة الله". وقد أجرى "جلال الدين

الرومي" مقابلة متخيَّلة مع واحد من مثل هؤلاء الدراويش من راكبي العصي الخيزران في تحفته الرائعة "المثنوي". وهذه ترتبط بـ "ش" أو bruja التي تعني "ساحر" بالإسبانية وركاب إسبانيا.

نجد أول سجل صوفي لرحلة تعليمية إلى إنجلترا^(٣) في أسفار "نجم الدين غوث الدهر قلاندار" الذي ولد في سنة ١٢٢٢، وربما قبل ذلك. أما نجله، أو خلف آخر (نجم الدين بابا) "فلقد اقتفى خطى والده" بالمعنى الحرفي لا المجازي من الهند إلى إنجلترا والصين في سنة ١٣٣٨.

كان "نجم الدين" الأب مريداً للشيخ الدوب "نجم الدين أوليا" الذي كان يعيش في العاصمة "دهلي"، ويبحث به إلى "الرومي" في تركيا. كى يدرس على يدي "خضر الرومي"، واسمه بالكامل هو "سيد خضر الرومي خبراداري": حامل كأس تركستان. ولا ينبغي أن ننسى أن الطريقة الخضرية (التي توازي "ربطة الساق") ترفع شعاراً، هو في نفس الوقت تحية لحامل الكأس. فلهذا الكأس صفات أشبه بالمعجزات.

تقول الأسطورة إن هذا الدراويش حمل معه تفسيراً للعلامة الصوفية "هو" (التي تشبه في الكُتُبة الزخرفية رقم ٤)، وهي العلامة الماسونية التي نجدها على المباني القوطية في الغرب. علاوة على تشكيلها لإطار لـ "المربع السحري" الخاص بالصوفيين، وهذه العلامة يستخدمها القلانداريون كرمز بياني لأوضاع الصلاة (القيام والركوع والسجود)، وهي ما يمكن أن توازي "آلات" الماسونيين.

وكان معلم "نجم الدين" أعني "سيد خضر" زميلاً للمعلم الصوفي المعروف "السهورودي" (صاحب طريق الوردية)، الذي يُقارن أحياناً بالروسيكروسيين أو "الزهر-صليبيون" (Rosicrucians)، وهو الطريق المنسوب لـ "عبد القادر" الملقب بـ "زهرة بغداد" ووالد "جلال الدين الرومي" (نجد بعض قصصه في "حكايات كانترييري" للشاعر الإنجليزي المشهور "تشوسر"، الذي كان يكتب وقتذاك رحلته المتخيَّلة إلى إنجلترا) وعلى نفس المنوال نجد معلمين صوفيين كباراً مثل "فريد الدين شاكارجانب" Fariduddin Sha-karganj و"شاه مدر" وقد اشتغل "مدر" بتدريس الوحدة الأساسية لجميع الأديان،

وخصوصاً ما يتعلق منها بالطريقة الباطنية للديانتين المسيحية والمحمدية، وقد اتبع تعاليم "الطيفورى" وصيغة الملك أو "رب السمك"، و"ذو النون المصرى" أو "الأسود".

وكان "فريد الدين شاكارانج" (والد فريد صاحب "الكنز الحلو") منتقياً لمدرسة الـ "تشيشتى" الصوفية ويرجع أصله إلى طبقة النبلاء فى أفغانستان. وقد لفظ أنفاسه الأخيرة فى سنة ١٢٦٥، حيث تحظى مقبرته بتبجيل كل الناس من أصحاب كافة الديانات. وتبدت أعماله فى العلاج وعزف الموسيقى. وقد تكون هناك صلة ما بين الموسيقيين من أبناء مدرسة الـ "تشيشتى"، الذين كانوا يطوفون فى أسيا بالنأى والطار، يجمعون العامة كى يقصوا عليهم "الحواديت" ذات المغزى الصوفى بالكلمة الإسبانية Chistu بمعنى المهرج الذى كان يرتدى زياً مشابهاً إلى درجة لافتة للأنظار.

ولابد أن الجوالين الصوفيين الذين يطلق عليهم اسم "القلاندرين" وأولئك الـ "تشيشتيين" حملوا إلى الغرب رقصات أخرى، إلى جانب "أوراد" شعائرية إيقاعية، وهى تلك التى يقدمها الشخص "المورىسى".

ويتحدث "هوجو" المولود فى "رويتلينجين" Reutlingen، على سبيل المثال، فى كتابه Weltchronik الذى صدر فى ١٢٤٩ واستشهد به د. "نيتل" Nettl، عن الأغنية، وهى من مقام "فا"، التى تستخدمها الفرق الراقصة التى تذكرنا برقصة الدراويش العربية^(١).

الفصل السادس عشر

أسرار في الغرب

(ج) رأس الحكمة

هذا اليوم وذاك اليوم، كلاهما تقضيها في جنيّة منزلك،
ناسياً الليل، مختاراً صديقك، من بين الغريان،
و مع ذلك فمثل هذه الصداقة سوف تترك بصماتها
على روحك:
فهل تظن أن النار سوف تكف عن الإحراق،
أو أن الزيت يمكن أن يمتزج بالماء؟
ديوان «بديل»، ترجمة جونسون باشا.

كانت تهمة جماعة "فرسان الهيكل" عندما تعرضوا للقمع أنهم يعبدون رأساً
بشرية، عُرف أحياناً باسم "بابهوميت" أو "بافومت". فلقد رأى الانتقياء فيها نوعاً من
أنواع الأوثان، وربطوا بينها على الأرجح وبين "محمد" [=مافوميت] النبي (صلى الله
عليه وسلم). وصف الكثيرون هذه الرأس، لكن ما من أحد استطاع أن يحدد المطرح
الذي يمكننا أن نعثر فيه على إحدى تلك "البافوميت" التي نستطيع أن نتعرّف عليها
بصورة يقينية بهذه الصفة.

وفي الآونة الأخيرة افترض الدارسون الغربيون، اعتماداً على مصادر شرقية
معاصرة، أن الـ "بافوميت" لا صلة لها بـ "محمد" النبي (صلى الله عليه وسلم)، ولكن

الكلمة يمكن جدا أن تكون تصحيحاً للعبارة العربية "أبو الفهامة" (التي كانت تُنطق في إسبانيا تحت حكم العرب "بوفهامة"، أي "مصدر" و "المركز الرئيسى لـ" وهكذا) وفي المصطلح الصوفى "رأس الحكمة" تعنى تفكير الإنسان بعد أن يكون قد مر بتجربة ارتقى خلالها إلى الوعى المتغير.

تجدر الإشارة إلى أن كلمة "المعرفة أو الفهم" اللتين نستخدمهما هنا مشتقان من جذر عربى هو "فهم". وكلمة "فهم" بدورها تُستخدم فى تمثيل كل من "فهم" و "فحم"، ومشتقاتهما، ففهم تعنى "المعرفة" و "فحم" ومشتقاتها تعنى "أسود، فحم، فحَام" وهكذا.

حقيقة الأمر أن الـ "بافوميت" ليس سوى رمز للرجل المتكامل، والرأس السوداء أو الرأس الزنجية أو التركية، تلك التى تظهر على الدروع وعلى علامات الفنادق الريفية الصغيرة ما هى إلا كلمة بديلة [حسيم] لذلك النوع من المعرفة انتشرت خلال حروب الفرنجة [عُرفت فى أوقات لاحقة بالخطأ بالحروب الصليبية. المترجم].

وقد يكون من الجدير بالذكر أن درع "هيو دى بيان" Hugues de Payen مؤسس (بالاشتراك مع بيزول دى "سانت أومير" Bisol de St.Omer) جماعة "فرسان الهيكل" فى سنة ١١١٨ م. ع.م. كان مرسوماً عليه ثلاث رءوس بشرية سوداء: رءوس الحكمة.

ولطالما تكرر استخدام هذا المصطلح "الرأس الأعجوبة" طوال تاريخ العصور الوسيطة. ويؤكد كثيرون أن البابا "جيربرت Gerbert (سيلقستر الثانى) الذى درس فى إسبانيا تحت الحكم العربى- الإسلامى صنع رأساً من النحاس، بين ما صنع من أدوات "سحرية" رائعة كثيرة.^(١) وقد قضى "ألبيرتوس ماجنوس" Albertus Magnus ثلاثين سنة فى صنع رأس مدهشة من النحاس الأصفر لنفسه. وقام "توماس الاكوينى" الذى كان يتلمذ على يدي "ألبيرتوس" فى ذلك الوقت، بتهشيم هذه الرأس لأنها "تثرثر أكثر من اللازم".

وتواصل الرأس الظهور المرة بعد المرة.

لا ينبغي أن ننسى أن "فرسان الهيكل" وخريجي مدارس السحر الإسبانية جمع بينهم أمر مشترك، بخلاف الاتهام بالهرطقة وتسخير القوى السحرية، والانتماء لمنظمات سرية. فلقد كانوا جميعاً يتحدثون ويكتبون اللغة العربية، وعن طريق هذه اللغة التأهيلية/التدشينية، كان في وسعهم أن يتواصلوا مع بعضهم البعض، ويتبادلوا رسائل تُفيد معنيين في ذات الوقت، ويرسمون علامة مثل "وطواط مايوركيا" لتصوير بعض الرسائل.

هذه الرأس المصطنعة ليست مصنوعة من النحاس الأصفر، ومصنوعة هنا لا تعنى أكثر من أنها جاءت نتاجاً لـ "العمل" بالمفهوم الصوفي للمصطلح. وفي نهاية المطاف، بطبيعة الحال، لا تعد سوى رأس المرء نفسه. ولقد اقترب قارئى واحد على الأقل من إصابة الهدف عندما قال إن "هذه الرأس من لحم ودم، مثمما هو الحال مع رأس أى إنسان عادى". ويقود التأكيد على هذه العبارة، مع ذلك، القارئ العادى إلى الفكرة التقليدية عن "الأشياء المصطنعة"، وعلى غرار حيلة من حيل المشعوذين البارعين، تصرف النظر عن طريقة صنع الرأس، وهو الأمر الذى قد يثير الريبة إذا مضى الخيال إلى أن "الرأس" ليست سوى كلمة مشفرة للنتيجة التى تسفر عنها عملية تكوين فكر مرطوقى.

تعنى كلمة "brass" فى اللغة العربية "النحاس الأصفر". و"الرأس الصفراء" تفيد "الرأس المصنوعة من الذهب". و"الرأس الذهبية" عبارة صوفية تشير إلى شخص تحول عقله الباطنى كى يكون ذهباً عن طريق الدرس والنشاط الصوفيين، ولو كان مسموحاً لتعرضنا لطبيعة هذا العقل هنا.

تظهر الرعوس الثلاثة السوداء للحكمة على درع مؤسس "فرسان الهيكل" على خلفية من الذهب: "على الذهب نجد ثلاث رعوس سوداء".

والعبارة التى تقول "إننى أصنع رأساً" التى يستخدمها الدراويش فى الإشارة إلى تفانيهم الصوفى فى أداء شعائر معينة، يُمكن أن يكون "البيرتوس ماجنوس" أو البابا

سيفستر قد استخدمها وأدخل عليها تحولاً بالمعنى الحرفي، بما يُفيد أنها تشير إلى نوع ما من أنواع المشغولات اليدوية.

وكان ألبرتوس ماجنوس المولود في سنة ١١٩٣ متبحراً في الأديان والفلسفتين الإسبانيين والصوفيين. ويقول البروفيسور براون أن ماجنوس تفوق على العادات التقليدية للمستشرقين الغربيين، لأنه ارتدى زي العرب وأخذ ينشر في باريس تعاليم أرسطو استناداً إلى أعمال الفارابي وابن سينا والغزالي.

الفصل السابع عشر

أسرار في الغرب

(د) فرانسيس الأسيسى

حتى ولو عقدت في الخيط
مائة عقدة، فلسوف يظل الخيط نفس الخيط.
جلال الدين الرومى

يعرف كثيرون أن القديس "فرانسيس الأسيسى" كان شاعراً من الشعراء المعروفين باسم الـ"تروبادور" في إيطاليا، وكان خفيف الظل ومر بتجربة التحول إلى ديانة أخرى، كى يصبح قديساً يملك نفوذاً خارقاً للطبيعة على الحيوانات والطيور. ومن الثابت أن هؤلاء الشعراء يُعدون فلول الشعراء والموسيقين الذين ترجع أصولهم إلى إسبانيا العربية - الإسلامية. وهناك اتفاقٌ عام بأن نشوء وازدهار الطرق الرهبانية في العصور الوسيطة كان متأثراً إلى حد كبير بتغلغل منظمات الدراويش المسلمين في الغرب. ودرس القديس "فرانسيس" من وجهة النظر هذه يمكننا من الوصول إلى اكتشافات محددة جديدة بالنظر.

ولد "فرانسيس" في سنة ١١٨٢، وهو ابن "بييترو بيرناردون" Pietro Bernardone، الذى كان يعمل بالتجارة فى مواد كمالية، وأمه "مادونا بيكا" Madonna Pica. وكان قد سُمى عند مولده "جيوفانى" ولكن والده كان يكن إعجاباً بفرنسا (حيث قضى معظم عمره كتاجر)، "وحباً فى البلاد التى كان قد غادرها للتو" أعاد تسمية ابنه "فرانسيسكو".

ومع أن فرانسيس "يُعد إيطاليا، فقد كان يتحدث "البروفينسالية" وهي لغة شعراء "التروبادور". وليس هناك كثير شك في أنه استشعر في روح هؤلاء الشعراء ومضة تشي بوجود شيء ما أعمق مما يبدو على السطح. وكان شعره يشبه، بقوة، في مواضع معينة أشعار "جلال الدين الرومي" شاعر الحب، إلى الحد الذي يغري المرء بالبحث عن أى إشارة قد تربط بين "فرانسيس" والطريقة الصوفية المعروفة بـ "الدراويش الدوآرين"، وعند هذه النقطة نصادف القصة الأولى في سلسلة من القصص التي يُعدها كاتبو السير في الغرب غير قابلة للتفسير.

يستطيع "الدراويش الدوآرون" بلوغ المعرفة الحدسية، بصفة جزئية، عن طرق شكل غريب من الغزل (من غزل بالمغزل) يشرف عليه أحد المعلمين. وكانت مدرسة "جلال الدين الرومي" للدراويش الدوآرين في أوج ازدهارها في آسيا الصغرى، وكان مؤسسها لا يزال على قيد الحياة، خلال حياة القديس "فرانسيس".

واليك قصة "الغزل" التي تحير الألباب:

كان القديس "فرانسيس" في منطقة "توسكاني" الإيطالية مع أحد تلاميذه ويسمى الأخ "ماسيو" Masseo. وسرعان ما وصلا إلى مفترق طرق. يقود أحدهما إلى "فلورنسا" Florence والثاني إلى "أريزو" Arezzo والثالث إلى "سينا" Siena.

وهنا سأل "ماسيو" عن الطريق الذي ينبغي لهما أن يسلكاه.

- ما يأمر به "الذات العلية".

- وما هو؟

- سوف تعرفه عن طريق "علامة". فأمرك، بحق العهد الذي بيني وبينك على الطاعة أن تدور حول نفسك وتظل تدور، كما يفعل الأطفال، حتى أطلب منك أن تتوقف.

وهنا أخذ "ماسيو" المشكين يدور ويدور حول نفسه، حتى سقط على الأرض مغشياً عليه. ثم نهض واقفاً وتطلع متضرعاً إلى القديس، إلا أن القديس لم يقل شيئاً.

أما "ماسيو" فلقد عاد مرة أخرى يدور حول نفسه، بعد أن تذكر العهد الذي قطعه على نفسه. واستمر يدور ويدور ثم يقع على الأرض ليضع الوقت، حتى بدا أنه بذل كل نفس في صدره في الدوران، وعندئذ وفي آخر المطاف، سمع الكلمات المنتظرة:

- قف، وخبرني إلام استدار وجهك؟

فهق "ماسيو"، الذي كان قد شعر أن الأرض تدور مهتزة تحت قدميه.

وهنا قال "فرانس":

- إذن تتوجه إلى "سينا".

والى هناك مضيا.

يبدو واضحاً من واقع مثل هذا الدليل أن "فرانسيس" شعر أن مصدر إلهامه كـ "تروبادور" يقع في الشرق، وأنه مرتبط بالصوفيين. وعندما توجه إلى البابا، سعيًا وراء شمول طريقته بالقبول، استخدم هذه الحكاية الرمزية التي توضح أنه كان يفكر في وأد تقاليد معينة وضرورة إعادة تأسيس حقيقتها. والعبارات التي يستخدمها في حكايته الرمزية تعود إلى شبه جزيرة العرب، والمصطلحات التي تدور حول ملك ما وبلاطه، وعن سيدة وأبنائها يعيشون في الصحراء، ليست مسيحية بل إسبانية - إسلامية.

يقول "بونافينيتورا" Bonaventura في تسجيله لاجتماع مع البابا "إنوسينت" أن "فرانسيس" حضر مسلحاً بحكاية رمزية: كان هناك ملك شديد البأس وافر الثراء، وكان قد تزوج من فتاة رقيقة الحال لكنها على درجة كبيرة من الجمال. وكانت تعيش في الصحراء. وكان أن سعد الملك بزواجه من هذه البويرة وأنجب منها أطفالاً كانوا نسخة منها. وعندما كبر الأبناء طلبت منهم أمهم ألا يستشعروا أى خجل، فهم أبناء ملك وأرسلتهم إلى البلاط، بعد أن زودتهم بكل ما يحتاجون إليه. وعندما دخلوا في حضرة الملك، سلب لبه ما يتمتعون به من جمال. ورأى في ملامحهم بعض الشبه مع ملامحه. فسألهم "أبناء من تكونون؟" وعندما ردوا أنهم أبناء امرأة فقيرة تعيش في

الصحراء شعر الملك بالسعادة تملأ قلبه وقال: "لا تخشوا شيئاً فأنتم أبنائى، وإذا كنت أطعم الغرباء على مائدتى، فكيف بكم وأنتم أبنائى الشرعيين".

تتلاءم التقاليد التى تقول إن الصوفيين هم المسيحيون الباطنيون الذين خرجوا من الصحراء وأنهم أبناء امرأة فقيرة ("هاجر" زوجة إبراهيم نظراً لانحدارهم من أصول عربية) بصفة كاملة مع إمكانية أن "فرانسيس" حاول أن يشرح للبابا أن التيار الصوفى يمثل أحد أشكال المسيحية فى استمراريتها.

وخلال اجتماعه مع البابا- يفيدينا الروا - لم يقع "فرانسيس" موقع إعجاب كبير، بل قبول بالطرد. ومع ذلك فعقب ذلك مباشرة، رأى الملك حلمًا غريباً. رأى نخلة تنمو بصورة ثريجية عند قدميه حتى بلغت نمواً معقولاً، وخلال حملته فيها باندھاش حول ما الذى تعنيه هذه الرؤية، هبطت لخطة تنوير مقدسة على ذهن البابا، الذى يعد نائب المسيح، بأن هذه الشجرة تشير إلى الرجل المسكين الذى طرده فى ذلك اليوم من حضرته.

تعتبر النخلة بمثابة الرمز الذى يستخدمه الصوفيون، وهذا الحلم يأتى على وجه الاحتمال، كنتيجة لاستخدام "فرانسيس" فى القياس خلال لقائه مع الملك. (١)

أذن البابا "إنوسينت" الثالث فى مطلع القرن الثالث عشر، بعد اقتناعه بمشروعية مهمة القديس، بتأسيس "الإخوة الأصغر" أو "الفرنسيسكان". وقد يقود لقب "الإخوة الأصغر" الذى يعد صائراً عن تواضع وتقوى، المرء إلى التساؤل عما إذا كانت هناك طريقة تدعى طريقة "الإخوة الأكبر". وإذا كان ذلك صحيحاً فأى صلة يمكن أن تكون هناك بين هذه وتلك؟

الأشخاص الوحيدون المعروفون، فى هذا السبيل، وكانوا معاصرين للقديس "فرانسيس" كانوا "الإخوة الأكبر"، وهو لقب الطريقة الصوفية التى أسسها "نجم الدين الأكبر". وتتطوى الصلة بين الاثنتين على أهمية خاصة. إذ تتمثل إحدى الخصائص الرئيسية التى يتمتع بها هذا المعلم الصوفى الكبير فى امتلاكه لنفوذٍ إعجازى على

الحيوانات. وتُصوره الصور باستمرار بأنه كان فى طوعه أن يستأنس كلباً وحشياً بمجرد النظر فى عينيه، تماماً مثلما صنع القديس "فرانسيس" عندما أخضع الذئب فى إحدى الحكايات المشهورة. وكانت "كرامات" نجم الدين معروفة على نطاق واسع على امتداد الشرق قبل ستين سنة من مولد القديس "فرانسيس".

ويروى كثيرون أن القديس "فرانسيس" عندما يثنى أحدهم عليه كان يرد:

–"المرء فى نظر "الذات العلية"، ليس إلا كائنًا هشاً."

ويقال إن "نجم الدين الأكبر" هو الذى أرسل هذا القول المأثور: "الهُق فاهم أهسن الحقيقة"، أى "الحق هو أن تفهم ما هو حقيقى".

فى سنة ١٢٢٤، أو نحو ذلك، ألّف القديس "فرانسيس" أهم أغانيه جميعاً وأكثرها حملاً لسماته الخاصة: *Cantico del Sole*، أى أغنية الشمس. وقد كتب "جلال الدين الرومى"، الدرويش الدوّار، وأمير شعراء الفرس وأعلام صيّا، قصائد عديدة نذرنا للشمس، منها شمس "تبريز"، بل أطلق على أحد دواوينه الشعرية اسم "ديوان شمس تبريز"، وفيه وردت كلمة "الشمس" المرة تلو المرة.

وإذا كان صحيحاً أن القديس "فرانسيس" كان يسعى فى سبيل إقامة اتصال مع مصادر شعره "التروبادورى"، جاز لنا أن نتوقع منه أن يزور، أو يحاول زيارة الشرق. كما يجوز أيضاً لنا أن يحسن الشرقيون الإسبان وفادته/استقباله متى وصل إلى ديارهم. أضف إلى ذلك أنه من المتوقع أن يكتب أشعاراً صوفية نتيجة لسفرياته الشرقية. والآن لننظر فيما إذا كانت هذه التخمينات متفقة مع التاريخ، وما إذا كان معاصروه قد رأوا فيها قدراً من الصحة.

عندما بلغ "فرانسيس" الثلاثين من عمره، قرر السفر إلى الشرق وعلى وجه التحديد إلى سوريا، التى تتاخم منطقة "آسيا الصغرى" حيث تأسست جماعة "الدراويش الدوّارين"، إلا أنه عاد إلى إيطاليا، لنقص موارده المالية. ثم عاود المحاولة مرة أخرى، ولكن هذه المرة كانت وجهته هى "مراكش". وقد انطلق برفقة أحد المقرّبين

إليه، حيث عبراً مملكة "أراجون" فى إسبانيا، مع أننا نجهل السبب الذى جعله يقدم على ذلك، وهناك من بين كتاب السير من يقف حائراً أمام هذا الأمر، وكانت الأفكار والمدارس الصوفية تغطى معظم أرجاء إسبانيا فى ذلك الحين.

غير أنه لم يستطع الوصول إلى "مراكش"، فلقد أجبره المرض الذى داهمه فى الطريق على العودة إلى بلاده فى ربيع ١٢١٤

وعندئذ انطلق وراء "حروب الفرنجة" ووقت ذاك كان الفرنجة يضربون حصارهم حول "دمياط". وكان السلطان "الملك الكامل" قد نصب معسكره عبر نهر النيل، وهنا توجه "فرانسيس" لمقابلاته، وكان أن استقبله السلطان خير استقبال، وكان المفروض أن القديس يتوجه إلى السلطان كي يقنعه بالتحوّل عن دينه إلى المسيحية. ويقول فى هذا الصدد أحد كتاب الوقائع إن السلطان لم يصرف "القديس" بسلام فحسب، مع بعض الدهشة والإعجاب بملكات الرجل غير العادية، بل شمله بفضلته ومنحه "صك أمان" يستطيع بموجبه أن يغزو ويروح، مع ترخيص كامل بالتبشير بين رعاياه، والتماس بأن يعود لزيارته بين الحين والآخر.

يفترض كتاب السير أن الرغبة فى تحويل "السلطان" إلى الديانة المسيحية هى التى تقف وراء هذه الزيارة إلى العرب الشرقيين. ومع ذلك يُقال إن رحلتيه هاتين اللتين لم يبيغ من ورائهما الوصول إلى أى غرض أيا كان، أحدثا تغييراً غريباً على مسيرة حياته. إلا أن هاتين الرحلتين لتبدوان غريبتين حقاً، لو لم تكونا رحلتين يقوم بهما "تروبادور" بحثاً عن جذوره. وقد رفض كثيرون رغبة "القديس" فى الذهاب إلى "مراكش" بعبارات مثل هذه: "من باب المستحيل أن نحدد أى حادثة فى سيرته التى لم تُرو بالكمال، تستطيع أن توحى إلى ذهنه بهذه الفكرة الجديدة".

كانت جيوش العرب-المسلمين و بلاط سلاطينهم فى ذلك الوقت تفص بأنشطة صوفية. و ليس هناك أى شك، على وجه الترجيح فى أن "فرانسيس" عثر هنا على ما كان يبحث عنه. و عوضاً عن العمل على تحويل أى شخص عن ديانته فى المعسكر الإسلامى، كان أول عمل يقوم به فور عبوره للنيل فى طريق عودته هو محاولة صرف

المسيحيين عن محاربة أعدائهم من المسلمين. غير أن المؤرخين، عن طريق العملية المعتادة من الحكمة بأثر رجعي، فسروا الأمر بأنه راجع إلى رؤية "القديس" التي تنبأ خلالها بالكارثة التي كانت ستحل بالجيش المسيحية. وقد قوبلت تحذيراته بالازدراء، ولكنها تحققت بالكامل في شهر نوفمبر/هاتور التالي مباشرة باندحار جيوش الفرنجة بعد خسائر فادحة وطردهم بعددٍ عن حيطان "دمياط". ولا بد أن عواطف "فرانسيس" كانت موزعة، تحت ظل مثل هذه الظروف، فمن المستحيل ألا ينطوى فؤاده على بعض المشاعر الخاصة تجاه ذلك "السلطان" الذي أبدى معه كثيراً من الود والتسامح خلال لقائهما، وهو اللقاء الذي غمره خلاله بالعطف.

قوبلت "أغنية الشمس" بالترحاب بصفتها أول قصيدة في تاريخ الشعر الإيطالي بأسره، التي يؤلفها صاحبها، وهو هنا "القديس"، عقب رحلته إلى الشرق، مع أن كاتب سيرته العاديين سوف يستحيل عليهم أن يصدقوا أنه لم يكتب، في ضوء خلفيته كـ "تروبادور"، شعراً من هذا النوع وبهذه الروح قبل هذه القصيدة:

"يستحيل أن نفترض أن "فرانسيس" الذي كان رائداً من رواد الشعراء الشبان في "كوميون" "أسيسي" Assisi بأواسط إيطاليا، أولئك الشعراء الذين عرفوا باسم "التروبادور"، في مطلع حياته، وجاس في الغابات والحقول، وهو يغنى لنفسه، وكان غناؤه وقت ذاك لا يزال باللغة الفرنسية، وهي أغانٍ ليس بكل تأكيد، نفس الأغاني التي غناها في الشوارع بين رفاقه المرحين: أغاني الحرب والحب، نقول من المستحيل ألا يكون "فرانسيس"، خلال كل تلك السنوات (قبل سنة ١٢٢٤ عندما كتب "أغنية الشمس") قد طرأ على خاطره أن ينسج أي مدائح في أمجاد "الذات العلية"، وأنها كانت المرة الأولى أن يقدم على ذلك في تلك المرحلة المتقدمة

من العمر، و لكننا نقابل التأكيد بأن هذه القوافى غير المألوفة
وغير المتقنة تمثل البدايات الأولى للشعر القومى أى باللغة القومية
فى إيطاليا.

يُعد جو ووضعية الطريقة الفرنسيسكانية أقرب إلى تنظيم الدراويش من أى شىء
آخر. وإذا ما نحينا جانباً تلك الحكايات التى تدور حول القديس "فرانسيس"، تلك التى
تتشرك مع الحكايات الماثلة التى تدور حول المعلمين الصوفيين، فإن جميع أنواع النقط
تتطابق النقطة مع الأخرى. وتشير المنهجية الخاصة لما يدعوه "فرانسيس" بـ "الصلاة
المقدسة" إلى وجود قرابة قوية مع "ذكر" الدراويش، بصرف النظر عن دورانهم حول
أنفسهم. وزى الطريقة الذى يتميز بعبادة يتصل بها غطاء رأس وأكمام واسعة، هو
نفس زى دراويش "مراكش" وإسبانيا. وعلى غرار المعلم الصوفى "العتار" بدّل
"فرانسيس" رداءه بجلباب الشحاّذين. وقد رأى أحد الملائكة المعروفين بـ "السيرافيم"
مزوداً بستة أجنحة، وهذه الرؤيا عبارة عن رمز يحمل عبارة "باسم الله". وألقى
بالصليبان المؤسلة (=المسنّبة) التى يرتديها كثير من الرهبان بفرض إماتة الذات، وقد
يكون هذا العمل أو لا يكون قد وقع، بالضبط، على النحو الذى يروى عليه. وقد يُشبه
العادة الصوفية فى الرفض الشعائرى للصليب بهذه الكلمات: "قد تملك الصليب ولكننا
نملك معناه"، وهى العادة التى لا يزال الصوفيون يأتونها حتى اليوم. وقد تكون هذه
العادة، من باب الصدفة وحدها، أصل العادة التى يمارسها "فرسان الهيكل"، ويقول
عنها شهود العيان أن "الفرسان" "يطأون فيها الصليب بأقدامهم".

رفض "فرانسيس" أن يصير قسيساً. وعلى غرار الصوفيين، انخرط فى تعليم
البسطاء من غمار الناس، ومرة أخرى، وعلى نمط الصوفيين، وليس على نمط الكنيسة،
سعى إلى نشر الحركة بين كل الناس، خلال نوع من أنواع الانتماء. وكان هذا "أول
عودة، داخل الكنيسة، لظهور العنصر الديمقراطي: الشعب المسيحى، منذ تأسيس
هرميته الكاملة، كعنصر متميز عن الحملان الوبيعة التى لا تحتاج أكثر من الغذاء
والأرواح التى تحتاج من يحكم خفقاتها".

ومما يبعث على الدهشة تجاه القواعد التي وضعها "فرانسيس" أن أتباع القديس لم يكونوا مهمومين، بخلاصهم الذاتي، تماماً مثل الصوفيين، وعلى النقيض من المسيحيين، وهو المبدأ الذي يتأكد، المرة تلو المرة بين الصوفيين، الذين يرون في الانشغال بالخلاص الشخصي تعبيراً عن الغرور.

وكان "بيدأ تبشيره في كل مكان، بالتحية التي أوحى له بها "الذات العلية"، فيما يقول، وهي: سلام الله عليكم"، وهذه، بطبيعة الحال، تحية عربية.

وبالإضافة إلى الأفكار الصوفية والأساطير والممارسات، حافظ القديس "فرانسيس" على كثير من المظاهر المسيحية في الطريقة.

وكان من نتائج هذا الدمج أن نتجت عنه منظمة لم تصل بعد إلى درجة النضج، ويُلخص أحد المعلقين الذين عرفهم القرن التاسع عشر هذا التطور المحتوم على هذا النحو:

«نحن الذين، بكل ما نحمل من تنوير تراكم على امتداد ستة قرون أخرى سابقة، نستطيع أن نتطلع إلى الوراء كي نرى محاكم التفتيش تشف بصوزة مخيفة من تحت ملابس القسيس الإسباني، ولكي نرى جموع الرهبان المستجدين، والشجاذين الصنفاء الذين يتمتعون بالثراء، كي تلوح خلف ملامح القديس "فرانسيس" التي تسكنها البشاشة، فقد نفطن إلى حجم الشر المخلوط بالخير، وكيف أن عدو الحقيقة بكافة أشكالها خلط، بصورة مأكرة، بنور "الزمير" [نبات شيطاني يجهد التربة ومصاحب دائماً للقمح. المترجم] مع بنور "القمح"».

الفصل الثامن عشر

أسرار في الغرب

(هـ) المذهب السري

سألت طفلاً، يمشى وفي يده شمعة: من أين يأتي هذا الضوء؟
فما كان منه إلا أن أطفأها، وقال: أخبرني أولاً أين ذهب الآن، وعندئذ
أرد على سؤالك من أين جاء.
حسن البصري

سواء أكنّا، من الناحية الاعتبارية، شرقيين أو غربيين، فإننا كلنا ورثة نقط القوة
والضعف، بصورة أو بأخرى، للفلسفة العربية التي عرفتھا العصور الوسيطة، ويتمثل
أحد عيوب هذا المنهج في محاولة تطبيق النهج الذي ينتهجه خارج المجال الذي حقق
فيه نجاحه الأكبر. وهذا المجال، بطبيعة الحال، التجميع والمقارنة والتوثيق وتفسير
تقاليد [أقوال وأفعال وإقرار. المترجم] النبي (صلى الله عليه وسلم).

وكان تبني هذا التكنيك وتقاليده - وهو عبارة بحد ذاته، عن توسيع لنطاق مناهج
الدرس التي استقامها الإسبان العرب-المسلمين من اللاهوتيين اليونانيين الذين يمتثلون
الديانة المسيحية - سريعاً؛ فلقد كان من السهل استيعابه، نظراً لأنه يعنى جمع
الحقائق وتستيفها الواحدة على الأخرى، بهدف يتمثل في تشكيل شيء كامل.

هناك عامل آخر يقف جنباً إلى جنب هذا النسق في بلاد الإسبان العرب-
المسلمين، ويتمثل هذا العامل في القواعد التي تسيّر وفقها مدارس الدرس وتدابير من

نوع معين يجرى خلالها تشكيل المعلم ومنهج التعليم والمتعلم معاً، فى وحدة واحدة بمعنى ما على الأقل. هذا الجزء من المنهج لم ينتقل دون تعديل، نظراً لأنه لم يتلاءم مع "التماسيس" [=التحويل إلى مؤسسة. المترجم]، أى النسق الذى كان أخذاً فى الانتشار بأسرع ما يمكن فى الغرب. وحتى قبل طرد العرب-المسلمين من إسبانيا، كانت كتبهم بصفة أساسية هى التى تُرجمت، وهذه المعرفة الأحادية صادفت القبول، إلى جانب مواد سبق لها أن تعرضت لـ "التقلير" وترجع إلى مصادر شرقية بحر-متوسطة أقدم. وحول هذا الموضوع يقول أحد الصوفيين المحدثين: "تستورد طبعة الأناناس، وطريقة تعليمه، ولكن زراعة الأناناس موضوع آخر، وهو الأمر الذى لا يلقى سوى أدنى اهتمام، من جانب معظم الأطراف".

نظراً لأن العنصر الشخصى للمعلم الذى يتمتع بمكتسبات attainments معينة، نشط ضد الاحتياجات التى تلزم أى منظمة تريد الاستمرار، فلقد استبعد هذا المفهوم. ومع ذلك فلقد تلاكأ، على نحو مقلق بين بعض المستقلين الذين أطلق عليهم اسم "العرافين" occultists، وهم الذين بشرُوا بمذهب بالغ الخطورة على النزعة المؤسسية، وغير مقبول من جانبها رغم الحاجة لمعلم كامل التأهيل بمعنى معلم يعرف أشياء ليست موجودة فى الكتب.

بعد سقوط "القسطنطينية"، وفُرت المواد الأصلية باللغة اليونانية - مرة أخرى فى شكل كتب - كتابات أحادية الاتجاه، وحالات أكثر من حالات الأناناس. ولقد نظرت مؤسسة "التلمذة" التى ترتبط بمفهوم الحفاظ على المؤسسة الأكاديمية أو "الديرية"، إلى المنتجات المقدمة فى شكل شخصيات بالغة العظمة بالدهشة والإعجاب. إلا أن المؤسسة لم تضع ضمن أهدافها تخريج شخصيات من ذلك النوع. إذ كان يصنف أن يتخرجوا، رغماً عنها على هذا النحو وليس بسببها. وكانوا يُصنفون كقديسين. وهذه هى وظيفة أى منظمة دينية.

وعلى الجانب الآخر كانت الحركة الثقافية قد تخصصت فى إنتاج مثقفين أكثر ثقافة واستنارة عن طريق استخدام العقل البشرى، كما نستطيع استخدام الماكينة

اليوم إلى هذا الحد أو ذاك، ولكن في ضوء اعتباره أى العقل شكلاً أو يكاد من الأداء المقدس، لسبب رئيسي يتمثل في كونه بدعة جديدة نسبياً.

ولم يكن عرب إسبانيا المسلمون أبرياء من نقل النهج الثقافي الخالص، مع أن ذلك كان يُعتبر عندهم مظهراً متغيراً أكثر منه جوهرًا ثابتاً.

ولا تزال تعيش بيننا آثار عميقة لأنواع كثيرة من التفكير ورد الفعل على نحو بارز. فهناك "المدرسي" scholastic المتقاني والكاهن التقى والمتزمت الخالص. ثم هناك ذلك الشخص الذي يكره المنظمة حتى إنه يبالغ في ربود أفعاله، مرتدًا إلى عهد "الرأى" [شخص يتكفل بتفسير رؤى الأنبياء الغامضة في الديانات السامية. المترجم] الجاهل الذي عرفته العصور القديمة، في الاعتقاد بأن كل مظاهر العظمة البشرية ترجع إلى الإلهام. وسار علم النفس وعلوم أخرى عديدة في الخلف بمسافة قصيرة، وهو الأمر الذي يشير إلى قصور كل العلوم الباقية. وفي حالات كثيرة أصبح ذلك بمثابة نوع من أنواع الرتابة التي تشير إلى جدل ينطلق من فكرة ثابتة ومشاركة في طبيعة العقائدية [=الوجماتيكية. المترجم] الدينية، وما إليها.

وحتى في الفلسفة العربية الممنهجة (وتعنى في الغالب اليونانية)، كانت هناك في الغالب كياسة منقذة: كواجب التعاليم الجوانية التي تجاهلها المدرسيون الغربيون من النوع الأكاديمي عند تبنيها. وفي الشرق استمرت تقاليد المعلم وتلاميذه على قيد البقاء، مع طلاء مدرسي خالص.

يعترف الجميع بأن "ابن رشد" (في القرن الثاني عشر) هو الذي دشّن "الحركة الثقافية"، وهي الحركة التي استمرت حتى أصبحت عاملاً حياً في الفكر الأوروبي حتى مولد "العلم التجريبي الحديث".^(١) واعتباراً من القرن الثامن أخذ العرب يدرسون ويكيّفون الفكر اليوناني لأفكارهم الخاصة، وعلى نمط الغربيين المتأخرين، كان معظمهم ينكب على الكتب وحدها، على افتراض أن الكتاب يمكن أن يحتوى التعليم كله من الألف إلى الياء.

وقد أكد "ابن رشد" على حق المفكر فى إخضاع كل شىء، اللهم فيما عدا "مارواء الطبيعة" لمنطق العقل وجبروته. ولقد كان الرجل طبيباً، ومعلقاً على "أرسطو" وفلكياً. كما درس الموسيقى، وقد نشر مقالاً عنها فى تعليقه المشهور على "أرسطو"، وهو المقال الذى استخدموه فى "باريس" فى التدريس، بعد أن "طهرته" الكنيسة مما يتعارض مع تعليماتها وقد عرف الغرب هذا "القرطبي" [الذى ينتمى لـ "قرطبة"، المترجم] باسم "أفيرويس" Averroës، وقد ترك تأثيراً هائلاً على المفكرين اليهود، وعلى غرار أستاذه "ابن طفيل" يسود الاعتقاد أن الرجل نقل أو دعا إلى/ ودرس نسقاً صوفياً إلى جانب النسق الفلسفى الذى كان مسموحاً به وقت ذاك. ولقد كان "ابن طفيل" الذى كان معروفاً فى الغرب باسم Abubacer، وهو تصنيف لاسمه الأول "أبو بكر"، هو الآخر طبيباً وفيلسوفاً وفى أواخر حياته وزيراً فى بلاط "غرناطة". وقد كتب رواية رائعة باسم "حى بن يقظان". وتعد هذه الرواية فى رأى الطلاب الغربيين بمثابة الأصل الأولى لرواية "روبنسون كروزو"، وهى تعتمد على قصة كتبها "ابن سينا" (٩٨٠-١٠٣٧) باسم "بوخاران"، وكان هدفها فلسفياً بشكل كامل على وجه التقريب. وكان هو الآخر طبيباً وفيلسوفاً وعالمًا. ولقد اقتفى "ابن سينا" أثر فيلسوف عملاق آخر هو "الفارابى" الذى ألصقت بأفكاره الصوفية هذا العنوان: "الأفلاطونية الجديدة". وقد توفى قبل ما يزيد على ألف سنة مضت.

كل هذه الأسماء تُشكّل جزءاً مهماً من التراث الحديث للفكر. وفى رأى الكثيرين أن رد الفعل على المحاولات العصر-وسيطية لتشكيل فكرة متماسكة عن الحياة والخلق، لم يفدنا شيئاً أكثر من إعلان حسن النية. فالعقل المتسائل للعالم، الذى يُفعمه التوق إلى الاستكشاف، حصل على اعتراف خلال السنوات الأخيرة بأنه ينفال فى الأمر حتى مشارف الإخفاق. والعالم الذى يجد نفسه مضطراً إلى أن يركز ذهنه على مجال دائم-التضييق من الدرس يعرض نفسه للخطر. واليوم نراه يعترف بذلك. وفى طوعه أن يُصبح غاية فى التركيز أو غاية فى التشتت. وفى بعض الأحيان يأتى ارتقاؤه الذمنى على حساب التوافق العاطفى، وكان هذا الخطر بادياً لمدة طويلة أمام أعين أولئك الصوفيين الذين شدهم الاهتمام بالبحث العلمى. أحد هؤلاء هو "أنور فارس" الذى يقول:

"التمرينان التوأم أقصد التقمص والانفصال يُعدان قِيمَان في تدريب النفس. وينتج عن التقمص الزائد عن اللازم، ضمور ملكة الانفصال، وهو الأمر الذي ينجم عنه التلطف كنتيجة محتومة. فالمرء يُصبح مرتبطاً بشيء ما ولا يستطيع منه الفكاك وبينما كان الحكيم "ابن سينا" عاكفاً على كتابة كتابه عن المعادن، دأب على درس عالم المعادن بصفة عامة وصفة خاصة. وقد ركّز على الأمثلة الفريدة، ثم انفصل عن هذا كي ينوُب نفسه في الكل. وهكذا أقام توازناً، بالإضافة إلى التركيز والانفصال في مجالات أخرى من الفكر والماهية".

وقد عبّر الإسبانيان خلال الحكم العربي-الإسلامي عن الدواء السطحي لذلك في "الرجل الكامل" الذي عبّره انعكاساً للرجل الكامل في جوانية المرء. ويسير "جوزيف ماكابى" Joseph McCabe في كتابه "أمجاد الحكم العربي-الإسلامي في إسبانيا" (The Splendour of Moorish Spain, London, 1939) إلى المظهر البراني للرجل المتعمق في الثقافة في الوضعية الإسبانية:

"...كل عشاق الأدب، فيما عدا قلة قليلة يرون اليوم أن الخط الرئيسي للتطور الإنساني يتمثل في مد الروح العلمية كي تشمل كافة مناحي الحياة. ولكن يتعين علينا ألا ننسى بحال من الأحوال أن هذا ليس سوى نصف الحياة المثالية للعرب. فبالنسبة لمعظم مفكريهم كان يبدو من العبث أن يتسامل المرء حول ما إذا كان العلم يواجه خطراً يتمثل في جعل المرء جافاً "حسيّاً" زائد الذكاء ويارد الاستجابة ومنصرفاً عن الجمال والفن. فلقد كان تلاميذهم الذين يدرسون العلم على أيديهم في العادة، شعراء وموسيقين. وأن يكون هناك تعارض بين العقل والحياة العاطفية، أو أن يكون هناك تعارض بين أن يتقنهما نفس الشخص ويبرع فيهما، كان حديثاً ليبدو لهم منطوياً على مفارقة".

لم يتبن الغرب الصاعد حديثاً هذا الأسلوب الحياتى على نطاق واسع، ولو أن هذا الأسلوب كان لا يزال أقل من الأسلوب الصوفى. وخلال عصر النهضة وضع الغرب المثال الثقافى موضع التجريب، من التغيير الجوانى والتوازن وتوسيع نطاق الإدراك. كما تبنى الغربيون الفنون والدراسات والنظريات بالقطاعى، ودرسوا أو أعادوا إنتاج وحتى طوروا كل ذلك. وهنا فقد الحس الجوانى، وإن تلكاً فى بعض الجيوب كى يواجه بالسخرية من جانب كل من النزعة المدرسية البحتة، و"ورش" الفن الخاصة اللتين كانتا أخذتـين فى تحقيق النصر تلو الآخر. وخضعت المواد للدراسة ونُقلت من يدٍ لأخرى مجزأة من فلسفة وفلك وطب. وقد رأت كثير من المدارس النامية فى مختلف ميادين المعرفة فى شمال أوروبا ضرورة تطهير هذه المواد من المشاعر غير المسيحية، وذلك تحت ضغط أو تحكم كنسى حاد. وقد وضع هذا العمل حدوداً أضيق لحيوية هذه المواد.

تلقت أوروبا الشمالية من جزيرة "صقلية"، عبر "السلطين المعمدين" الألمان من سلالة "هوهينشتاوفين" Hohenstaufen شكلاً من أشكال هذه المعرفة، ولكن هذا الشكل كان، دون شك، معالجاً بنفس الطريقة. وكان ذلك كذلك، رغم تبنى المعمار الصوفى فى تشييد قلعة "هوهينشتاوفين" الضخمة أو الرمزية الصوفية فى عباءة تنويج الملك "روجر الأول".

ولا يكاد المرء يبالغ إذا قال إن أولئك الذين استمروا فى حمل أفكار صوفية كانوا سرعان ما وُصموا بأنهم "باطنيون"، وهو ما قبله أتباعهم فى وقت لاحق. وكانت النتيجة نشوء معتقد مشوه أكثر منه تافهاً، فى مجال التلمذة والإشراق والفوز الذاتى خلال الباطنية. ويستشهد "روجر بيكون" بكتاب "أسرار الحكمة الإشرافية" Secrets of Illuministic Wisdom، وهو الكتاب الصوفى الذى وضعه "ابن صابين" الذى كان يتراسل مع "فريدريك" الثانى "قون هوهينشتاوفين" (Hitti, op.cit., pp.587,610) وكان مقدراً له "بيكون" أن يعتبر "باطنياً" ليس بسبب تعاليمه، على نحو ما قبلت عليه رسمياً، بل لأنه حاز إعجاب الذين ينفرون من العقائدية [=الزوجماتيكية] وبالتالي وجدوا أنفسهم

يضرِبون في متاحف المدرسية عندما طرح عليهم نظرية "النقل الحى" Living transmiss-ion وفي أيامنا هذه أصبح ورثتهم الروحيون يقبلون تصنيفهم كـ "باطنيين"، ويهيُمون على وجوههم حتى الآن مثل "المنبوذين" الهنود الذين يشيرون إلى أنفسهم في حقيقة الأمر كـ "منبوذين" فعلاً.

أخذ الغرب (ومعناه في الغالب الكنيسة) ما ظن أنه بحاجة إليه، وصفق الباب بما يبدو أنه نهاية الأمر. وتعرضت الكتب للإحراق، وارتدت إسبانيا عن مروقها إلى الإيمان القويم. وعلى الجانب الآخر من العتبة، تركت وشأنها تشكيلة غريبة من البشر والأشياء والأفكار، بين هذه التشكيلة كانت هناك مواد مننورة لإحداث حيرة في المستقبل، إلا أنها لم تكن غريبة على الصوفى والشعراء المعروفين بالـ "ترويانور" والمهرجين وبعض الجمعيات التأهيلية أو التدشينية.

إلا أن هناك كانت بعض الشروخ النخيلة في الأبواب الموصدة، وهو الأمر الذى سمح، بوميض محدود بالمرور إلى الداخل ومن الداخل إلى الخارج.

ومع نهاية القرن الثامن عشر، غزا "نابليون بونابرت" مصر. جنرال أسس مع جنوده "طريقة" السالكين أو "طلاب الحكمة"، التى عُرفت كذلك باسم "طريقة الصوفيين".

فلقد شرح فى كتاب قد يكون من الصحيح أن نطلق عليه اسم "Mélange" [= "متفرقات"] كيف وضع بين "المتضلعين الشرقيين" مصادر الحكمة السرية "اليتيمة" للغرب. وكانت هذه هى "الينبوع". ولقد ظللنا لعدة قرون نسير مع النهر العريض، والملىء بالطين.

وكان "الصوفيون" هم الذين فهموا فى نهاية المطاف، السبب والعملية اللذين أصبح النهر بهما مليئاً بالطين المرة تلو المرة فى الغرب، أولئك الصوفيون الذين أعادوا على نحو مصغر إنتاج مصير أسلافهم، رغم أن ذلك حدث دون أى ذنب جنوه. فلقد افترض الغربيون أن كل ما يحتاجون إلى استيراده إلى الغرب هو المذهب والمنهجية دون العلم.

ولم تكد تمضى ست سنوات وحسب على التاريخ المشهور لإنشاء "الطريقة"، حتى اعترف إقرار صدر عن "صوفيين فرنسا" Sophiens de France بالفشل.

"يتعين علينا أن نحل أنفسنا عوضاً عن الاستمرار في أداء شعائر ومناسك، أن نستطيع دون وجود معلم نشط أن تنتج لنا الرجل الكامل. والعملية هنا تتطوى على تعقيد لن ترتفع إلى مستواه سوى المدركات العليا للاحتياجات. والسر الذى يحوزه المعلم، يستخدمه في إحداث وتنشيط نمو التغير في الآخرين الذين سيأخذون مكانه يوماً. وبدون المعلم لن تتمكن الجماعة في الحقيقة من السير إلى الامام، مع أنها قد تحافظ على شكلها البرانى".

ولكن ليس هناك من يستطيع تجنيد المعلمين الصوفيين أو استيرادهم. ويواصل "إخطار الحل" كلمته بصورة تدعو للشفقة: "من ذا يستطيع أن يفرض على نفسه وجود إشرافى حتى يتنفس؟ فهو يعرف ما يحتاج ويلبىه بنفسه وانفسه. أما بالنسبة إلينا فليس هناك سوى التوق".

تعلم الصوفيون الفرنسيون Sophiens شيئاً ما في أقل القليل. ويبدو أن القلوب تلكأت في الاختفاء، فبعد سنوات طويلة تردد أن فسيلة من هذه السلالة لا تزال تواصل البقاء في الهند.

ولكن هل صُفّق الباب إلى الأبد؟ يبدو أن ذلك هو ما حدث. فلم يمتلك الغرب علماً وفناً كافيين، بالإضافة إلى مواد أخرى للهضم وحسب ولكنه حاز أيضاً سلاح الدعاية. والصراع الجيو-سياسى الذى حدد البروفيسور "أرنولد توينبى" ملامحه ببراعة فائقة (٢) وهو الصراع الذى اقترن بعقلية حروب الفرنجة [=الصلبية] تقدم كى يصم كل عربى-إسلامى ليس بأنه هرطوقى وكافر ومقرّز وحسب بل شيطانى وخطر كذلك. وورث الغرب هذه التقاليد التى عززتها بصورة مطردة، الأحداث اللاحقة. وأول حدث في هذا الصدد يتمثل في أن العرب الإسبان هم الذين ردوا على أعقابهم عن الحدود الفرنسية. وكان هناك ذلك "الكافر" الذى يسيطر على "الأراضى المقدسة" Holy Land ثم كان هناك

الأتراك الذين كانوا يستغنون لاجتياح بوابات "قيينا". تجمعت خلايا الديانة المحمدية كالورم في العقل الغربي، حيث شكّلت تهديداً وشراً كان لا بد من احتوائهما والتصدي لهما بهجوم مضاد، وتكفلت بمقدرة عالية جماعات التبشير التي هدفت إلى التغلب على الديانة المحمدية. لصالح مجد الكنيسة الأكبر بالطور الأخير في هذا المجال. ولم يصنع وجود الإمبراطورية التركية أكثر من إثبات أن العدو الكافر لا يزال يشكل خطراً محدقاً. وفي سائر الأحوال لم يكن هناك الكثير مما يمكن تعلمه من أناس كانوا في حالات كثيرة عندئذ أعضاء في جماعات تابعة، سواء غربت عنهم الشمس أو لم تغرب.

ولم يعد هناك سوى المهوسين وحدهم هم الذين شغلوا أنفسهم بالفلسفة الشرقية. ولكن مثل هؤلاء المهوسين كانوا موجودين داخل كل جماعة من الجماعات. ترى هل يتحول المرء كي يصبح تركيا أو يمضى كما كان منتبهاً إلى قوميته وبنى قومه؟ وكان الأشخاص غير الأصحاء الذين لم يقبلوا حتى الإنجيل أعجز من أن يعلموا شيئاً. وعلى أى حال لندعهم يرتّبون بيتهم الخاص أول الأمر.

ومع ذلك كان هناك أشخاص تطلعوا بعيداً عن هذه الرؤية المؤقتة للارتقاء الإنسانى، حتى مع أنهم لم يعتقدوا في أى لحظة من اللحظات أن الظروف التي وجدوا أنفسهم فيها كانت مؤقتة على نحو ما نعرف عنها اليوم. وكانت العملية قد بدأت بشكل مبكر، ومبكراً أكثر مما يذهب المرء. فالتيار الصوفى كان يجرى على قدم وساق.

يتعين علينا أن نعود إلى الوراء لعدة قرون من الزمن، إلى "مايوركا" Majorca كي نعثّر على أثر باقٍ يدل على الحياة المزبوجة التي كانت الباطنية تقودها في ذلك الوقت: التناك المسيحيون الذين يعملون أيضاً معلمين صوفيين.

فالأخ "أنسيلم التورميدي" Anselm of Turmeda كان باطنياً "مايوركياً" من عصور الظلام، كما كان قديساً أيضاً عند المسيحيين. ولكن هذا كان أبعد من أن يكون كل شيء. فبين المسلمين الإسبان كان الصوفى المبرور "عبد الله الترجمان"؟ ولكن ماذا كان يُعلم؟ يُعد كتابه "جدال الجحش مع الأخ" "أنسيلمو" في بعض الأحيان ترجمة نصية لجزء ورد في الموسوعة Encyclopaedia تحت عنوان "إخوة الطهر العرب". ولما كان

اسمه يفيد معنى "خادم [=عبد] الله المترجم" فإننا لا نملك سبباً يدعونا إلى القول بأنه لم يكن ليحاول، خلال الترجمة، أن يثبت تعاليم صوفية. وبلغت باحث إسباني من المحدثين هو "أنخيل جونزاليز بالينثيا" Angel Gonzalez Palencia in Hispa-
nia, XVIII, 3, October, 1935) النظر إليه ويطلق عليه اسم estupendu plagario [=المنتحل العظيم] ولكن العلم لم يكن ليعتبر دائماً في العصور الوسيطة ملكية الأفراد أى مبدعيه، وخصوصاً تلك المعرفة التي تنشرها جمعية سرية، أو زمرة من الحكماء المجهولي الأسماء مثل "الإخوان". وكانت حقوق النشر لم تزل مجهولة.

يواصل هذه الصلة الحية بين التعاليم العربية والمسيحية شخصية غريبة أخرى، وهو قسيس مرتد. ففي سنة ١٧٨٢، نشر الأب "خوان أندريس"، وكان قسيساً يسوعياً مطروداً، كتاباً متميزاً بعنوان "Origen, progresos y estado actual de toda la literature" [=أصل وتطور الحالة الراهنة للأدب كلها] وفي هذا الكتاب حاول أن يبين ما تدين به أوروبا للعلم العربي-الإسباني. وأشار إلى انتشار العلم، بل حتى اعترف بدين القديس "توماس" لهذا المصدر ذاته. ولاحظ أن الشعر الإسباني انبثق من التطور العربي في إسبانيا، بما في ذلك حكايات "البروفينسال" وأشعار "التروبادور" والشعر الغنائي الإيطالي، بالإضافة إلى تطور الرواية والحكايات الخرافية التي ترد على السنة الحيوانات، وألحان "الفونسو" الذي كان يتحدث اللغة العربية.

كيف تأتي للقسيس اليسوعي المطرود أن يلم بكل تلك الأشياء؟ لم يكن هناك توثيق متوفر في ذلك الوقت أو متاح له، ومنع ذلك فبطريقة ما لم نجد لها تفسيراً حتى الآن، اكتشف حقائق عن التراث العربي، وعلى وجه الخصوص الصوفي منه، وهي الحقائق التي كان لها أن تضم أجزاءها الجزء إلى الآخر، ونقطة نقطة على وجه التقريب، اعتماداً إلى حد كبير على دراسة الوثائق العربية التي ترجع إلى إسبانيا تحت حكم العرب. وحتى الأصول المحتملة للنسق اليسوعي التي تعود إلى المدارس الفاطمية هي مصر^(٣) تعجز عن أن تفسر لنا الرؤية التي كشف عنها الأب السابق "أندريس"، فهذه لم تكن مدارس صوفية. هل كان هناك تيار من التعليم السري، وريد ناقل لحكمة القدماء، وهو الوريد الذي وصل إليه هذا اليسوعي المطرود؟

حقيقة الأمر أن مثل هذا التيار كان موجوداً. والواقع أن التأثير الشرقي في العصور الوسيطة جرى امتصاصه على العديد من المستويات، من بينها بل لعل أهمها المستوى اللاهوتي والباطني. وقد أشاع "لالي" والأسيسي "وسكوت" وعشرات غيرهم النسخة اللاهوتية. ويكفي أن نلقى نظرة على قائمة بالأسماء المشهورة للإشراقية الباطنية في أوروبا، كي نرى طبيعة المذهب السري الذي كانوا يقومون بنشره، وإن كان بشكل "مشغفط" مع ذلك.

كان "رايموند لالي" وفقاً للباطنيين أنفسهم، سيميائياً وإشراقياً، وكان في رأي الأتقياء مبشراً مسيحياً، ولكنه كان وفقاً لكتاباتة مقتبساً للكتب والشعائر الصوفية. وقد كتب "روجر بيكون" الذي يُعد هو الآخر، كاهناً ومعلماً لشعائر الباطنية، عن النزعة الصوفية الإشراقية. كما قدم "باراسيلسوس Paracelsus"، الذي سعى إلى إصلاح الطب الغربي، وكان الرجل، هو الآخر أحد أقطاب "السحرة" والسيميائيين. وقد كان "جابر بن حيان" أحد أشهر الصوفيين العراقيين، كما كان معروفاً بصفته معلماً من معلّمي الباطنية. وهناك أيضاً في التقاليد الباطنية نجد "ألبيرتوس ماجنوس"، وكل منهما كان مدرساً وساحراً، درس في المدارس العربية وكان بمثابة مصدر إلهام بالنسبة للقديس "توماس الاكوينى" وقد تخرج بابوات عديدون ممن يُفترض أنهم كانوا سحرة أو ناقلى مذاهب سرية وتعاليم خفية من مدارس عربية، مثل "جيربرت Gerbert" والبابا "سيلفيستر" الثانى و"لورنس"، وقد واجه "أسقف مالفي" الاتهام بأنه تلقى تعليمه على يدى "سيلفيستر". وهكذا مضت العملية. وعلى نفس المنوال سارت الأمور مع المنظمات. وإذا كانت الطريقة "الفرنسيسكانية" تحمل طابع أصول صوفية، فكذلك يحمل نفس الطابع "الروسيكريسيون" أو "الزهر- صليبيون" Rosicrucians و"الماسونيون". وتحتوى مصطلحات السحرة المعاصرين في إنجلترا (ككلمات مجهولة) عبارات عربية عادية ومنقولة نقلاً حرفياً من اللغة العربية. فالتحية "مبروك" ليست الأهم في هذا الصدد، لكنها تقدم مثلاً على النقل المباشر للتحية الصوفية: "مبروك باشاد"، وهى عبارة عن استئزال "البركة" على فرد أو جماعة ما.

وبالتالى فإن التعليم السرى، فى معظم أشكاله التى استطعنا التوصل إليها، يتلخّص فيما لا يقل بائى حال من الأحوال، عن بساطة لكل من يملك الصبر أو المعرفة العامة التى تتيح له أن يعرف على أى جانب من جانبي الباب عندما انصفق، كانت كل تلك القرون الأخيرة.

هناك لحظات فى حياة كل الباحثين عندما تتفجر داخلهم بهجة الإدراك، بكل ما يحمله الاكتشاف من روعة وإثارة. وقد تنتج هذه البهجة عن فكرة ضئيلة، تنجم عن إعمال الذهن، وجمع شطف مهمة من المعلومات بصبر عميق، لكنها تتفجر فى قلب الضوء الذى يعشى البصر. ولقد مر كل المبتكرين والعلماء والمؤرخين بمثل هذه التجربة. وقد خبر "ميجيل أسين" إى، بالاسيوس، المستعرب الإسباني الذائع الصيت، مع أنه كان مسيحيا قانتاً، هذه البهجة عندما صادف أعمال المدرسة الإشرافية للفلاسفة الصوفيين، وتحقق مما أعطاه أولئك الفلاسفة للعالم، حتى أبعد أطراف الديار الكاثوليكية.

وقد شهد القرن التاسع م.ع.م. الدروس التى ألقاها "ابن مسرة" القرطبى على مجموعة مختارة من التلاميذ عما يعرفه بشأن الذرى التى يستطيع الوعى الإنسانى بلوغها. ومن هذه البدايات كان للإشراقيين أن يقدموا المادة اللازمة لـ "دانتي" كى ينسج منها "الليجوريات" [= قصصه الرمزية]، وكذلك تعاليم المدرسة التى عرفت بـ "المدرسية الأغوسطينية" فى العصور الوسيطة، وحكمة بعض مؤسسى الفلسفة الغربية الحديثة من أمثال: "دنز اسكوتوس" Duns Scotus و"روجر بيكون" من بريطانيا و"رايموند لالى" من جزيرة "مايورك" والقديس "يوحنا الصليبي" بين القديسين أى الذين حملوا لقب "قديس". كما أسس "سليمان بن جبيرول" وهو مفكر يهودى من "ملقا"، كتابه "نبع الحياة" Fount of Life على أعمال "ابن مسرة". وهذا بدوره ألهم المدرسة الفرنسيسكانية (Hitti, History of the Arabs, pp.580 et seq.)

وكما نقّب بزوفيسور "أسين" أكثر وأكثر فى أعماق الوثائق النادرة التى بقيت على ما هى عليه منذ طرد العرب-المسلمين من إسبانيا دون أن تلمسها يد على وجه

التقريب، ارتفعت درجة الإثارة عنده. فهناك، فى التص المثيرى الغرب الذى قد يكون معقداً أحياناً بالنسبة للإسبان الصوفيين الذين يرجعون إلى ألف سنة مضت أنفسهم، لم يجد أفكار الفلسفة الإشراقية وحسب، بل أيضاً عثر فى حالات كثيرة على مقتبسات تصية استشهد بها فى أعمال الباطنيين والفلاسفة الذين كانت أسمائهم مألوفة تماماً للأتقياء فى أوروبا. ولم يكن "أسين" وحده الذى وقع على هذا الاكتشاف، مع ذلك، فلقد لاحظ البروفيسور "ريبيرا" Ribera مثل هذه الحقائق مثل القول الذى أرسله الباطنى "المايوركى" الكبير "لالى" بأنه كتب تحفته الرائعة "سفر العاشق والمعشوق" على نمط الكتب التى يكتبها الصوفيون.

يعد هذا هو كل الأكثر جدارة بالذكر، وذلك لأن الصوفيين الإشرافيين هم بين أكثر الصوفيين شهرة، ومع ذلك أكثرهم تخفياً بين جميع المدارس الصوفية. فعمالقة المتبحرين فى العلم من أمثال "السهروردى" و"ابن عربى" و"الغزالى" انتصروا بشكل صارم فى كتاباتهم العمومية لعدم التواصل بمعنى انتقال المعطيات الحيوية، التى كان من شأنها أن تحدث التحول الفعلى للذهن البشرى وتكمل "سيمياء السعادة"، كما يدعوها "الغزالى". ولقد حير ذلك التناقض الغرب أو ما يبدو أنه كذلك بالتقاء "الغنوصية" [=العرفانية] مع اللاعرفانية أو ["اللاأدرية" كما درج "المتعلمون المصريون" على تسميتها. المترجم] فعليا عند نقطة ما على الطريق الصوفى - البرانيين الذين يسعون إلى اختراق تجارب المدارس المختلفة. ولا تزال تلقى بالحيرة فى صدور البعض.

ومع ذلك فهناك أدلة على أن هناك عند المستويات الأعمق للسرية الصوفية درجة من التواصل مع باطنية الغرب المسيحى. ولقد لحق تأثير الفلسفة الإشراقية بصورة عميقة الشرق، وسار الباطنيون الفرس والترك والأفغان فى أعقاب الإشرافيين. وقد أوضح "أركون دارول" (Arkon Daraul A History of Secret Society. New York, 1962) أن عملية الإشراف بصفتها مضيئاً لأمر سرى داخل آخر سرى هو الآخر، لا يزال يمتد حتى الوقت الحاضر. فلقد نظم إشرافيو إنجلترا وفرنسا وألمانيا، أنفسهم على هيئة جمعية سرية تدعى Alunbrados الإسبانين (=المستتيرين) بالإضافة إلى العديد من نواثر تأهيلية/تدشينية أخرى، واستمروا فى نقل تعاليم أولئك الدارسين الإسبان.

قبل أن نستدير للنظر فيما تعنيه هذه النزعة الإشراقية، يجدر بنا على نفس المستوى أن نتوقف أمام ما يقوله أتباعها عن أصولها. هنا أيضاً نصادف نظرية المذهب السرى فى كامل ازدهارها. ويقرز الكتاب السرى "حكمة الإشراق" أن الفلسفة تتماثل مع التعاليم الجوانية لكل القدماء من يونانيين وفرس ومصريين، وهى علم النور والحق الأعرق، التى يستطيع المرء خلال انتهاجها بلوغ حالة لا يستطيع، لولاها، إلا أن ينتظرها فى الأحلام.

ويكرر روجر بيكون هذا التأكيد، ومنه انبثقت الفكرة التى شملت جميع أنحاء أوروبا، وهو الأمر الذى أدى إلى نشوء كثير من المدارس السرية، ولو أنها كانت مزيفة فى معظمها، إلا أن بعضها كان أصيلاً. ويقول "بيكون" إن هذه المعرفة كانت معروفة لكل من "نوح" وإبراهيم، بل للمعلمين الكلدانيين والمصريين، والزرادشتيين والهرمزيين واليونانيين من أمثال "فيثاغوراس" و"أناكساجوراس" و"سقراط" وكذلك للصوفيين. ولقد استشهد "روجر بيكون" بالكتاب السرى الذى ألفه قبل قرن من "بيكون"، "السهروردي" [١١٥٥-١١٩١ م. ع.م. أعدمه الملك الظاهر نجل صلاح الدين الأيوبي فى "جلب" بسبب هذا الكتاب المذكور قبل قليل. و"السهروردي" لاهوتى باطنى وفيلسوف من أبرز أقطاب مدرسة الإشراق. ويكنى عند الأصوليين بـ "المقتول" وليس "الشهيد". المترجم] أو عوضاً عن ذلك ظل كتاب "السهروردي" رهن السرية، كما أوضح ذلك البارون "كارا دى فو" (Carra de Vaux) (Journal Asiatique. XIX, p.63)

قد نستطيع أن نرصد، بين الدروب الجانبية الغربية للتاريخ، أن "بيكون" لُقّب بالـ "روزيكروسي" وتابع طريق الـ "روز-كروس" Rose Cross. وهذه زلة ترجمية متأخرة للعبارة الصوفية "طريق الورد أو طريق الوردية".

وكان من المحتوم أن يرد المهووسون دينياً وسواهم بهجوم مضاد على الدارسين الغربيين الذين كشفوا النقاب عن التعاليم الصوفية، بصفتها الأساس الذى تستند إليه الأعمال التى ظلت لقرون طويلة موضع إعجاب وتصفيق غالبية المسيحيين "الأرثوذكسيين" [=الملتزمين]. ومن هنا نجد أن "أسين" يرد بكتاب يسمى Obras Es-cogidas I, Madrid, 1946 [=أعمال مختارة] بكل التأكيد اللازم تحت يده.

صدرت فى الآونة الأخيرة رسالة دكتوراة بعنوان "طابع وأصول الأفكار التى طرحها المبروك "رايموند لالى" (تولوز ١٩١٢) وقد وصف صاحب الرسالة وهو مستر "بروبوست" Probost، بجسارة الأطفال، كلا من "منديز إى بلايو" و"ريبيرا" وكاتب هذه السطور بأنهم كذابون ورومانسيون لتأكيدهم على وجود صلة قرابة عربية مع النسق المنسوب لـ "لالى". ولعل هذا الشاب الغر لا يعرف شيئاً عن الدراسة التى نشرتها باسم "Psychology According to Mohiedin Abenarabi السيكولوجيا عند ابن عربى" فى du XIV^{me} Congrè des Orientalistes Actes قبل سبع سنوات، وفيها برهنت بالوثائق على نسخ القصة الرمزية المعروفة باسم "الأضواء". وحتى فى تلك الأيام وقبل أن تكتمل دراساته عن النزعة الإشراقية للصوفيين، كان "أسين" مستعداً وراغباً فى إبراز وثنائى تثبت هذه النقطة.

فى أعمال رجل مثل "أسين"، نجد أن البنود يميل إلى الورا، وأن التأثير الصوفى أخذ فى كسب الاعتراف، إلا أن اكتشاف أن المفكرين المسيحيين يعتمدون كتباً صوفية ومناهج صوفية ومصطلحات صوفية رُجِّ للتأنيج المحتومة، تلك التى عبرت عنها الإيضاحات التى أخذت تتدفق الآن من خلايا المدرسية الحديثة. ولقد أصبح فى مقدور الصوفية، حسب التصريح الذى صدر مراراً وقت ذاك، أن تنتج تجربة باطنية حقيقية نظراً لأن الصوفيين يبجلون السيد المسيح. أضف إلى ذلك أن الصوفية تأثرت بصورة عميقة فى بداياتها الأولى بالمسيحية. والمعنى الضمنى هنا يتلخص فى أن الأفكار الصوفية لا تستحق الرفض. وإذا كان القديس "يوحنا الصليبي" و"لالى" يستطيعان استخدامهما، فلا بد أنها تحمل فى ثناياها بعض النفع. ولقد اقتفى المدرسيون بصفة جزئية طريقهم وأعادوا كتابة تاريخهم بما يسمح بقبول بعض الحقائق غير المريحة. والخطر الوحيد فى هذا النشاط هو: كلما ظهرت إلى النور مواد جديدة، بدت إعادة تشكيل الموقف الرسمى ضرورة لا فرار منها. قل هو جمان عقلى. وهؤلاء الذين لا يلتزمون، حرفياً بالخط اللاهوتى منكبون على العودة بأصول الصوفية إلى "توافقات" فى المذاهب القديمة.

أثار الاتصال بالصوفيين بعد اكتشاف أنهم ليسوا "شياطين" بحالٍ من الأحوال تطوراً آخر جديراً بالاهتمام فى الفكر الغربى، وهو الأمر الذى يزال مستمراً. وأفضل مصطلح نستطيع أن نطلقه عليه هو الاعتراف. فالتحقق من العلاقة الوطيدة بين الفكر الصوفى والحدس والأفكار فى الغرب، حمل الكثيرين إلى النقطة التى يلقون عندها نظرة عن كثب على مجمل النسق. وخلال طريقة التفكير الصوفية جاء ذلك إلى الوجود لسببين هما: نظراً لأن أسس الطرق الصوفية كامنة فى الذهن البشرى [=هناك طريق صائب واحد لا غير] ومرة أخرى نظراً لأن فى التدريب الغربى الحديث من كافة الأنواع - توجد بنور متناثرة للأفكار التى انتقلت عبر الصوفيين من إسبانيا وصقلية - وسواهما. فالمشاعر الصوفية عند "الخيّام" وغيره من الشعراء الصوفيين، وهى المشاعر التى كان الغرب قد منحها جنسيته، كانت بمثابة مصدر آخر لانتشار هذا التيار. وعندنا مظاهر متعددة لهذا الانتشار فى هذا الكتاب، الذى وقع عليه الاختيار بهدف تصويره، بما لا يضاهيه أى كتاب كاملٍ آخر.

ولقد انتقلت تعاليم روح متدفقة من الفكر السرى، تعتبر كتب الفلاسفة فيه مجرد جزء دون مفتاح، والمناقشات دون التحول إلى أفعال، إلى الغرب من الصوفيين الإشرافيين الذين عرفتهم إسبانيا وربما من الشرق الأدنى كذلك. لكننا نعرف عن يقين إحدى القنوات فى هذا الصدد: تتبع كل من "أسين" ومساعدية حتى "روجر بيكون" ورايموند لالى تسلل هذه الفكرة انطلاقاً من الأندلس [=أندالوسيا]. كما اقتفى آخرون أثرها فى أعمال كل من "الكساندر هاليز" Alexander Hales و"دونز سكوتوس" ولاحظا التأثير الذى لا جدال فيه على ما يُسمى المدرسين الأغسطيين فى الغرب.

ونجد عند الشهيد "السهروردى" القصة التقليدية عن كيفية انتقال التعاليم ومن أى مكان، بصفة جزئية فى كتابه "حكمة الإشراف". وقد عاش "السهروردى" فى الفترة من ١١٥٥ حتى ١١٩١ م. ع.م. كشرقى يستقر فى "حلب" وأعدم بناءً على أمر الأصوليين، الذين لم يكن فى طوع ابن أخ "صلاح الدين" [أو نجله فى رواية أخرى. المترجم]، الذى كان حاكماً على "حلب" أن يقاومه. وبالتالي عُرف باسم "المقتول". ويُعد "السهروردى"

أحد أكبر أقطاب الصوفيين، ومدرسته، هي التي أمّدت، وكما برهن "أسين"، "دانتى" بأفكاره. حقا لم يبتكر "الشيخ الشهيد/المقتول" النظرية الإشراقية الصوفية ولا تقاليد سلسلة الأقطاب من أقدم العصور القديمة، ولكنه في المقدمة التي كتبها لكتابه نجد وصفاً مختصراً لتعاليمه في هذه النقطة. وقد سلّمت معظم النسخ للنيران، ولكن بعضها نجا، وخصوصاً في الشرق.

أما بالنسبة لمعظم الكتب الصوفية فلقد كُتبت استجابة لطلبات متكررة، كما لاحظ هو، جاءت من جانب أصدقائه ورفاقه. والفلسفة دائمة الحضور، وكان هناك فيلسوف بمعنى الكلمة في العالم باستمرار. والخلافات بين القدماء والمحدثين لا يحسمها سوى البرهان والتدليل. ولقد كان "أرسطو" معلماً فذاً، لكنه كان يعتمد على من سبقوه، وبين أولئك نجد "هرمز" وأوسكلابيوس "Aesulapius" وغيرهما. في تسلسل غاية في الطول. وفي طوعنا أن نقسمهم إلى قسمين، بعضهم أعلى هامة من الآخرين، وفقاً للتوازن بين الذهنية والمقدرة التأملية والمدرجات العقيدية وهكذا. وينطوى الفيلسوف على أهمية عظيمة تصل في عظمتها الحد الذي يجعلنا نرى فيه، إذا ما صادفنا ذلك الفيلسوف الكامل التوازن، ممثلاً والأولى ظلاً لـ "الذات العلية" على الأرض. إلا أن الفيلسوف الجوانى أسمى باستمرار من المدرسى. ولا يعرف البشر بالمرّة عصراً واحداً لم يظهر فيه فيلسوفٌ -لاهوتى عظيم إلى الوجود. ولكن لا يحق للفيلسوف المتأمل أن يطمح إلى السلطة، فهذه السلطة قد تكون سلطة سياسية، ولكن لو كان للحكمة والسلطة من النوع المادى أن يتضفرا معاً، فإن العصر الذي يعرفهما يكون قد بلغ مرتبة الإشراق. ومع ذلك فنظراً لمواهبه التي فُطر عليها قد يظل مغموراً ومع ذلك يتمتع بالسيادة على العالم. يحسب للفيلسوف أن يضفر البصيرة بالتجربة، بدلاً من الاكتفاء بواحدة منهما دون الأخرى. وليس في طوع أحد أن يستفيد من درس الصوفية ما لم يكن قد حرر نفسه من العادات الذهنية التي ترسخها الفلسفة التقليدية. مثل هذا الشخص غير المتطور لا ينبغي عليه إلا أن يتردد على الفلاسفة العاديين. ففي الصوفية هناك مدرجات معينة يتعين تطويرها ويعتمد تطويرها إلى نقط أعلى عن تلك. وهذا ما يُعادل المنهج

المدرسى الذى تتشكل التجارب خلاله وتتبنى الأفكار على الأفكار. وما لم يسر الممارس وفق هذا النهج الصوفى، فإننا لا نستطيع اعتباره فيلسوفاً بمعنى الكلمة.

تقف العقائد فى مصر القديمة واليونان القديمة فى خط مباشر مع الصوفية، وخصوصاً، بطبيعة الحال، ما يتعلق فى هذه العقائد بالعلاقة مع التجربة، وهو الأمر الذى يعنى تطور المدركات الفلسفية. وتشير مصطلحات الإشراقيين أن النظرية تضم الحكمة القديمة للساميين بالإضافة إلى حكمة الفرس، ومن هنا تكشف الوحدة الأساسية لـ "فلسفة متكاملة" على المستويين النظرى والعملى.

يُعد التقسيم فى المدرسية التقليدية، بطبيعة الحال بين الذهن والإلهام واسعاً إلى حد كبير، بحيث يصعب معه عند القارئ غير المتبحر أن يستوعب لأول نظرة أن هذين المسميين، يُعدان فى رأى هذه المدرسة غير قابلين للانفصال، إذا كان لنا أن نصل إلى الحق الخالص. ومن هنا جاء الإصرار الصوفى على ضرورة أن نخطو هذه الخطوة المعرفية.

الفصل التاسع عشر

القانون الأسمى

هناك ثلاث علامات على الكرم: أن تظل صامداً
دون مقاومة، وأن تمدح دون أن تشعر بأنك كريم،
وأن تُعطى قبل أن تُسأل.
معروف الكرخي

يتمثل أحد أهم منتجات الأدب الصوفي الغربي في تحفة طويلة تسمى "القصيدة" كتبها قبل قرن من الزمن المستكشف البريطاني السير "ريتشارد بيرتون"، وهو نفسه صوفي، وقد نظمها عقب عودته من زيارة لـ "مكة". وهذا "الوضع للقانون الأسمى"، الذي ظهر في طبعات صغيرة، أثار قدراً كبيراً من الاهتمام. وحتى قرينة "بيرتون"، التي لم تكن متعاطفة تماماً مع معتقدات زوجها المختلطة، اعترفت بأنها قرأتها مرات عديدة، وفي كل مرة كنت أذرف دموعاً مريرة، وعندما أقرأها الآن فإنني أتأثر بها أكثر، ولقد اعتاد أن يبعتها عني لتأثيرها الجارف على مشاعري على هذا النحو. وليس هناك شك في أن القصيدة تنطوي على صياغة قوية، مشربة بالحكمة الصوفية.

وصف "بيرتون" نفسه في المقدمة التي كتبها لـ "القصيدة" بأنه "مترجم" ونسب العمل الفني لشخص يُدعى "حاجي عبده اليازدي" وقد لخصها على هذا النحو:

إليك المبادئ التي تقف وراء هذا العنوان: "القانون الأسمى":

يؤكد الشاعر أن السعادة والبؤس مقسمان وموزعان بالتساوي في العالم

بين البشر.

يجعل من التثقيف - الذاتى، مع الاهتمام الواجب بالآخرين، الهدف الوحيد والمغنى عن سواه للحياة الإنسانية.

يشير إلى أن الحب والتعاطف والهبّة الإلهية من الشفقة، هى أعلى المتع التى يستطيع الإنسان الفوز بها فى الدنيا.

يدافع عن تعليق الحكم على البشر والأشياء، فى ظل الارتياح فيما تبدو وكأنها "حقائق"، مع أنها تُعد أشد الخرافات عمقاً.

وأخيراً، فمع أنه يبدو هداماً إلا أنه يُعد بصفة أساسية مجدداً للبناء.

يقول "جستين هنتلى ماكارثى" Justin Huntly McCarthy إن معجّباً وحسب بـ "عمر الخيام" هو الذى يستطيع أن يكتب مثل هذه القصيدة. ومع ذلك فالسيدة "بيرتون" تقول إن القصيدة كتبت قبل ثمانى سنوات من تعريف "فيتزجيرالد" (مترجم "الخيام" إلى اللغة الإنجليزية) لكل من "بيرتون" و"سونبيرن" و"روسيتى" بالشاعر الفارسى العظيم. ولكن ما يجمع بين الشعاعين، بطبيعة الحال، هو أن كليهما كان صوفياً.

ومع أن القصيدة ظهرت وحسب فى عدة مئات قليلة من النسخ تحت عنوان: "رنين جرس الجمال"، إلا أنها ظهرت أيضاً فى السيرة التى كتبتها السيدة "بيرتون" عن "أعظم من أنجبتهم إنجلترا من المستشرقين ثم عادت وأهملتهم". ونتيجة لهذه السيرة أصبحت القصيدة معروفة على نطاق واسع، ولا بد أن تأثيرها على من درسوها كان عظيماً. ولقد كشفت "إيزابيل بيرتون"، فى تلخيصها لها كيف أن الخطوط العامة للتفكير الصوفى يمكن أن تؤثر حتى على مسيحى متبذل وغير متعاطف مع ما يعتنقه المؤلف: إنها قصيدة تملك قوة استثنائية عن الطبيعة والمصير الإنسانى، وهى مناهضة للمسيحية والحولية] = الاعتقاد بتأليه الكون أى أن "الذات العلية" هى الكائنات والعكس صحيح. المترجم]. ونادراً ما جرى تكثيف ثروة معرفية شرقية بهذا الحجم الضخم فى مساحة ضئيلة إلى هذا الحد.

ما صنعه "بيرتون" يتلخص فى أنه علّق شعراً على مناهج التفكير الغربى والنظريات و الفلسفات الحديثة، من وجهة النظر الصوفية. زد على ذلك، أنه تكفل، مثلما فعل "الخيّام" أى طرح أسئلة لم يُقدّم أى أجوبة محددة عليها. وهذا هو تكتيك التعليم عند الصوفيين الذين يضعون أسئلة ثم ينتظرون كى يروا ما إذا كان مستمعوهم سوف يبحثون بأنفسهم عن الأجوبة أم لا. فلقد كانت الرسالة الصوفية لتعنى شيئاً بالنسبة للمفكرين الغربيين، بل اعترف بها كثيرون بصفتها جوهر حياة "بيرتون". ولقد وصف أحد المتحمسين حياة "بيرتون" على هذا النحو: "بالنسبة لى كانت أعظم علة وجود *raison d'être* وراءها تتمثل فى "رنين جرس الجمال" أى "القصيدة". وقد يكون من الصعب أن نحكم على شىء ما فى فورة الإعجاب الأولى، ولكن يبدو لى أن القصيدة جديرة بالصمود على مستوى أعظم القصائد المعروفة على سطح الكرة الأرضية بأسرها وأمام معظمها".

وهى قصيدة طويلة، تقع فى عشرين صفحة مطبوعة، بالإضافة إلى تعليق صاحبها المفترض الشاعر "حاجى، الذى نسبت إليه أبوتها، وهذا التعليق حتى أطول. وقد انتهج "بيرتون" فى ملاحظاته نهج المعلمين الصوفيين، وهذا هو الجزء من العمل الذى يوضّح أكثر من غيره من الأجزاء، أنه كان وقتها يمر خلال مسيرة دراسية صوفية تحت إشراف معلّم ما. ولا يبدو أن هناك كثير شك فى أن "بيرتون" كان يحاول التخطيط لتدريس الصوفية فى الغرب. وإلى هذا الحد كان لا بد من أن يُعد جزءاً من العملية التى كانت مستمرة: التبادل بين الشرق والغرب، وهى العملية التى يخضعها هذا الكتاب للدرس.

فى الصوفية وجد "بيرتون" نسقاً يصلح للتطبيق على أنواع مضللة من الإيمان الإنسانى، ذلك النسق الذى سيبرهن على أنها كلها على صواب وكلها فى نفس الوقت على خطأ، وهو الأمر الذى يوفّق بين اختلافاتها، ويوحّد المعتقدات القديمة، ويفسّر الحالية، ويتنبأ بالمستقبل فى مسيرة مستمرة وغير منقطعة من التطور. ويتأتى ذلك خلال عملية، "ليست سلبية ومخالفة"، بل على النقيض من ذلك، إيجابية وبناءة بصورة

مكتفة". وعلى غرار جميع الصوفيين، نراه يستخدم منهجاً يقوم على تناول موضوعه من عدد من الزوايا المختلفة وبعد ذلك ينسل بعيداً، تاركاً القارئ كي يكمل العملية بنفسه. والسبب في ذلك أن الصوفى لا يتكوّن إلا بالمرور خلال تجربتي التتلمذ والعمل الذاتى(عمل النفس).

وقبل كل شيء يصير "بيرتون"، بكتابته في وقت كان فيه العلم والعقل يمران بمرحلة التدفق الكامل لاكتشافهما النشوان لوجودهما، على أن "هناك أشياء لا يستطيع العقل البشرى أو الغريزة الناضجة، في حالتها غير المتطورة، أن يستوعبها، ولكن العقل عبارة عن قانون ذاته. وبالتالي ليس مقدراً علينا أن نؤمن، أو نحاول الإيمان بأى شيء يعارض أو يناقض العقل".

تبدأ "القصييدة" بالصحراء، والظلمة التي تلفها والحجاج في طريقهم إلى "مكة":
أزفت الساعة، تتقدم الملكة الأخذة في التناقص [= القمر، وهو مؤنث في معظم اللغات الهندو-أوروبية. المترجم] كي تبسط سيطرتها على الهزيع الأخير لليل.
تتقدم متوجة بهالة نجم من النجوم، وجالسة على مدار جنوة من رماد.

الليل يمر، بينما المسافرون يمرون أو تمر بهم مشاعر متنوعة، و"بيرتون" يستأذن من قافلة الحجاج، الاستمرار الإنسانى غير المتطور. ويأخذ طريقاً آخر، هو الطريق الصوفى:

رفقة صباى، أخيراً أقول لكم وداعاً ولربما نلتقى مرة أخرى،
لكننا لن نكون نفس الأشخاص بحالٍ من الأحوال. فالسنون
سوف تجعل منا أشخاصاً مختلفين عما نحن عليه الآن.
فلتذهبوا بعيداً عنى، ولتختفوا من حياتى، مثلما يموت صوت
رنين جرس الجمال.

وعندئذ تتحدث القصيدة عن سلسلة لا نهاية لها من الأسئلة التي دأب البشر على طرحها، أى المخاوف التي تؤرقهم. ويستشهد بالشاعر الصوفى "حافظ الشيرازى" (منشد الحب والخمر) و"الخيّام" الذى اعتزم تطبيق العقل العقيم العتيق وعوضاً عنه يتزوج عذراء الكرم [=الخمر. المترجم]. وعلى نمط الأسلوب الصوفى، أوضح أن هناك شيئاً لا يزال أعمق وراء المجازات والصور الشعرية: "...مغفل من يُصدق له حرفاً مما قال!" كما يستشهد بالصوفى الذى يقول إن أى فرد يعرف أنه يملك روحاً يحق له أن يسأل بشأنها، ويوضح أن ما يبدو تشاؤماً من جانب الصوفى فى بعض الأحيان يخفى شيئاً آخر: كشف عبثية الأنانية:

وهذا هو كل ما فى الأمر، فنحن نولد كي ننتحب قليلاً ونموت!

على هذا النحو غنى المغنى الضحل الذى لاتزال حياته تجاهد مع
لفظة "أنا".

حمل الإصرار الصوفى "بيرتون" معه حتى أوصله إلى السيد المسيح. فهو ينتحب على أحزاننا وعلى خطيئتنا، لماذا لم تُعطِ السماء تلك البارقة النحيلة من الفردوس للإنسان؟ ولماذا لم تستطع الآن أن تسمع ولم تستطع العين أن ترى السعادة فى مملكة السماء؟ و"منصور" [=الحلاج]، ذلك الشهيد الصوفى الذى قطعت قوى الطغيان أطرافه على الملأ يوضع الآن بجوار السيد المسيح، ويُجرى على لسانه هذا القول: أنا الحق! أنا الحق! الكون الأصغر يسكننى. فلقد كان "منصور" حكيماً ولكن الأكثر حكمة منه هم الذين بطشوا به رجماً بالحجارة.

أن يأكل المرء وأن يشرب وأن يمرح، تلك أمور قد تبدو جميلة كلها، لكنها لا تكشف عن أى فرق بين الإنسان والخنزير. ولقد رد ذلك الزاهد المتحمس على "بيرتون"، فى الوقت الذى كان يجوس فيه البلاد، بأنه واثق تمام الثقة فى الحياة الآتية [=الأخرة]. تلك التى تتلامح مع وادى دموعه. أحكم من "موسى" (الذى غص الطرف عن الشواب والعقاب اللذين يحبل بهما رحم المستقبل) ذاك الذى يكشف الحالة المستقبلية، أى المستقبل عندما يجهل الماضى ولا يعدو الحاضر بالنسبة له أن يكون أكثر من حلم. وصوفيّاً هذا لا يحبه بالمرّة:

ماذا تعرف، أيها الإنسان عن الحياة؟ ومع كل ذلك، دائماً

بين الرحم والمقبرة،

تترثر عن الحياة الآتية، عن النعيم والجحيم صار لازماً عليك

أن تهتدى شوقاً.

تعيّن أن تتسلق المشاعر التي يستشعرها المرء حول أهميته الذاتية، في الوقت الذي قد تكون فيه ضرورية للصوفى من زاوية معينة، إلى المنظور السليم، وإلا فإن الإنسان يغفو عديم التيقن، مع أنه قد لا يبدو كذلك في نظر أولئك الذين لا نفع من ورائهم، هم أيضاً:

الكون قديم وأنت لا تزال يافعاً،

الكون هائل، وأنت ضئيل،

فلتكف، أيها الذرة التي لن تعيش أطول من ومضة، عن

الظن بأتك الكل في الكل!

ويتوقف القسم الذي يلي هذه العظة أمام التناقضات التي تكتنف التكهّنات البشرية بشأن الحياة، وخصوصاً ما يتعلّق منها بموضوع الأسى الذي يتخلل ثنايا القصيدة. والإيضاحات مأخوذة من الهندوسية والبوذية والديانات المصرية القديمة، تلك الديانات التي ترى أن "الخالق" ليس سوى شخصية بشرية هائلة الأبعاد، فهو صانع فخار [فخراي] ونسّاج، يلعب بما هو مشاعر إنسانية وحسب. والطريقة التي يعمل بها "الذات العلية" أو يبدو أنه "يخطط" ليست مشروحة بمصطلحات بشرية:

كف، أيها الإنسان عن النواح والبكاء والنشيج واستمتع بهذه اللحظات التي تشرق فيها الشمس،

نحن نرقص على امتداد الحافة الجليدية للموت، ولكن هل هذا الرقص أقل امتلاءً بالبهجة؟

ويكشف الصوفى الإنجليزى، استناداً إلى أقوال ينتقياها من الأقطاب القدماء، أن مجرد التجربة الحياتية لا تُعَلِّم شيئاً. فتراه يستشهد بكل من "بوذا" و"كونفوشيوس"، وعوداً على بدء يشن هجوماً على "الإله" الذى صنعه الإنسان. والآن نجد أن الصوفى الذى يستقطر الخمر يهاجم المتدين الزاهد والذليل الذى يؤكد، وحسب، أنه يختار أن يدعى "الصانع" إلهاً. فالمتغير المحدود ليس فى وسعه أن يسبر غور الأعماق اللانهائية للقوى العليا بـ "قدم من الدويارة" والصدى الصوفى يسير جنباً إلى جنب مع اللاعنوصية [=اللاعرفانية/اللاأدرية] التى اتهم الخصوم بها الصوفيين فى بعض الأحيان. وهنا فقط، فى هذا الشريط النحيف بين الإيمان واللاإيمان، نستطيع أن نجد الحقيقة.

تصنع المخاوف الطفولية للإنسانية المفقودة التى تسعى وراء إله لا ريب فيه، منه صورة للإنسان، ثم يبتهل إلى الحق كى يخرق قوانينه "ففى شكلٍ أو آخر نجد "براهمان" المهموم فى الهند، ومستلهم - النجوم الكلدانى، والزرادشتى الذى يؤمن بثنائية الآلهة [إلهان أحدهما للخير والآخر للشر. المترجم]، و"يهوه" فى الموسوية و("أدون" أو "إيلوهيم"، ذلك الإله الذى لا يعرف سوى البطش، رب الجنود) وقد اكتسح آلهة اليونان وخلفهم وراءه، والسمات الإنسانية الرقيقة والواهنة حتى "أودين" Odin بشمال أوروبا [=يسمى أيضاً Wodan & Woden، وقد تقدم فى العصور القديمة كى يصبح أبرز إله فى "إسكندنافيا" قبيل ظهور الديانة المسيحية. لكنه كان فى الأصل إلهاً للحرب. وإليه يرجع اسم يوم الأربعاء فى اللغات الجرمانية Wednesday. المترجم]. وفى ضوء منظوره الخاص إلى الديانة بصفتها حركة إنسانية دائمة التطور، راقب "بيرتون" موت "بان" العظيم، وصعود "الناصرى" [نسبة لمدينة "الناصره" بالضفة الغربية، وهو السيد المسيح. المترجم] كى يستولى على كرسيه ويجلس بدلاً منه تحت قرص الشمس: "سادن الإله-اللفز، الواحد الذى ينطوى على ثلاثة والثلاثة واحد." (١)

بعد الديانة المسيحية جاءت الديانة المحمدية. وتغلب ذلك الغربى الهزيل، أكل السحالى [=الضبان] على بلاد كآس "جمشيد" المقدسة وأصبحت التقاليد الفارسية الشاعرية التى عرفتها فارس القديمة فى خبر كان. وتلك كانت طرق الديانات المنظمة: "ينهضون، يحكمون، يحاربون وحق بهم السقوط/ تماماً مثلما يرتفع ثم يخبو عبر الدنيا رنين جرس الجمال."

ليس هناك خير أو شر، على نحو ما تُقاس به الأمور بالمقاييس العادية. هذا ما يؤكد "بيرتون"، دون ذلك الراكب الصوفى العادى، فما يعنيه هذا يخبره المرء وحسب، فى وعيه الجوانى. وحالما يعبر المرء عنه فى ذلك النطاق المحدود للكلمات، يبدو مدمراً. إلا أنه يكتب، وهو فى قبضة النشوة الصوفية وما هو الآن يتوجه بخطابه للصوفيين دون سواهم. ويشير إلى أن الخير بالنسبة للإنسان هو ما يحب، والشر هو ما يسبب له أذى. غير أن هذه الأفكار تتغير بفعل المطرح والعرق والزمن. فكل رذيلة فى طوعها أن تغدو فضيلة، وكل خير يُمكن أن يُطلق عليه اسم الخطيئة أو الجريمة.

ينضفر الخير والشر. وليس هناك سوى "الخضر" (الصوفى المتكامل) الذى يستطيع أن يرى أين يبدأ المرء وأين ينتهى الآخر.

والآن تعرض الشخص الحرفى الذى يزعم أن حالة المرء المبكرة هى الحالة المثالية، لهجوم حاد، ويستمد "بيرتون" ذخيرته فى هذا الصدد من المعارف المعاصرة بقوانين التطور. فقبل أن تطأ قدم الإنسان ظهر الأرض، كان العذاب والمعاناة هما النغمة المستمرة. فالحيوانات البدائية كانت ماضية فى تمزيق بعضها البعض الآخر. وقبل ذلك كانت هذه الأرض الجميلة تتراوح بين السخونة حتى الغليان والبرودة حتى التجمد، والشمس كانت جرمًا سماويًا من نار بؤرة، أما القمر فلم يكن سوى جثة لما كان فى وقت مضى عالمًا وكان الإنسان الأول أى شيء إلا أن يكون راقياً:

أرقى رداء له لم يكن سوى جلد حيوان، وأفضل أداة فى يده
شظفة من حجر.

وأحسن زينة ارتداها لم تكن أكثر من وشم على جلده، وخروم فى
جسمه كى يعلق فيها نتفاً من العظم،

من كان يحارب فى سبيل الفوز بأنثى، مثلما يحارب فى سبيل
لقمة،

عندما تمرر رغبة حارة،

ومثل هذه الشهوة هى التى نمت وارتقت حتى أصبحت حباً
عندما منح الخيال ناراً أنقى وأطهر.

تعلم هذا الإنسان البدائي من القندس [=السمور] والنمل كيف يبني، وعندما سيطر على النار أصبح سيد الحيوانات سيِّداً للبشر. وجاءت ولادة الضمير عندما خلع فروته وذيله وأذنيه المديبتين.

غير أن تراث المرحلة الحيوانية لا يزال موجوداً داخل الإنسان، ويكفى أن نلقى نظرة على سلوك المزدَّج تجاه الآخر كي نراه واضحاً للعيان. وليس في طوع الإنسان أن يقبل تفسيراً لوجوده يكون مؤسساً على الاعتقاد الحرفي في حفة من القصص والخرافيف، وذلك في تحدٍ سافر لتاريخه الموثق المعروف.

إذن، إذا لم تكن التقاليد صادقة، فما هو الصدق أو الحق؟ ما نظن أنه الصدق أو الحق ليس كذلك أبداً، فهذا النوع من الحق متقلب ومتغير. ويشرح "بيرتون" هذا الأمر في تعليقه على "قصيدة الحاج" على هذا النحو: "تحمل هذه الاستبصارات، متى كان الاستبصار صادقاً، حقيقة موضوعية، وهي في نفس الوقت كونية بمعنى شاملة، في حين أن التأملات والمشاعر وعمل الحدود الخلقية أو "الفص الأوسط" عند خبراء الفراسة، لا تمد المرء إلا بالحق الذاتي والشخصي والفردى".

تُعد الحقيقة الموضوعية أو المجردة بمثابة الهدف الذي يرمى إليه الصوفي، ونحو هذا الهدف يوجه "بيرتون" مستمعيه بوضوح ساطع.

تعتبر كل النظريات المجردة والملاحظات المتكررة عبئاً لا جدوى من ورائه. والآن يصبح "بيرتون" بالقسيس أن "يُعبد" الموتى، مثلما فعل المارشيونيون Marcionites [أتباع نحلة مسيحية غنوصية انتشرت في القرنين الثاني والثالث م.ع.م. دعت إلى نبذ العهد القديم. المترجم]، بعد اقتباس من "بولس" (رسالة "بولس" إلى أهل كورنثة" الإصحاح الخامس عشر آية رقم ٢٩) "وإلا فماذا يصنع الذين يعتمدون من أجل الأموات. إن كان الأموات لا يقومون البتة فلماذا يعتمدون من أجل الأموات؟"

ليس في وسعنا أن نعثر على الحقيقة بالطريقة التي اعتدنا البحث عنها خلالها:

نعم، الحقيقة موجودة ولكنها ليست هنا، ويلزم البشر أن يبحثوا عنها هناك.

ولكن أين بالتحديد، ليس فى طوعى ولا فى طوعك أن تقول،
وان تكشف عنها أمانا الأرض البتة.

أتى الصراع من أجل التوصل إلى الحقيقة، بصفة جزئية، فى شكلها الجوهري،
خلال اللامراع على وجه الإطلاق. وتلك هى المفارقة الصوفية التى تتضمنها هذه
السطور:

يكفى أن نعتقد أن الحقيقة يمكن أن تكون، فلنجلس

حيث تتوهج الزهور،

حقاً وصدقاً لا يعرف كيف يعرف من لا يعرف أيضاً

كيف يتأتى له ألا يعرف.

وحتى معنى الإيمان نفسه يتعين على الصوفى أن يتناوله فيما يبدو للشخص
العادى طريقة إهليلجية [=ناقصة المقاطع أى مبهمة]. وعلى غرار الأقطاب الذين
سبقوه، يعرض "بيرتون" لهذا الأمر بما يبدو أن يكون مفارقة، يقول:

"كل إيمان هو زائف وحقيقى فى نفس الوقت. فـ "الحقيقة ليست
سوى مرآة مهشمة إلى ألوف مؤلفة من الشطف، حيث يعتقد كل
شخص أن شطفه هى الكل فى حد ذاتها". ونوع الإيمان الذى
يرى فيه الإنسان غير المتجدد إيماناً حقيقياً يكون فى الغالب غير
متحرك وثابتاً، نظراً لا يزيد عما نطلق عليه اليوم
"التشريط" conditioning [=الإخضاع لرد الفعل
الشرطى. المترجم] هذا الإيمان الزائف يقف، ولماذا؟ نظراً لأن
خيالات الإنسان الساذجة لا تزال باقية/ واسوف تظل حتى
يزدرى الرجل الأكثر حكمة أحلام اليقظة التى حلم بها فى شبابه
المبكر."

وهذا على وجه التحديد هو فكر "جلال الدين الرومي"، عندما يسأل عن متى سيكف المستمع عن اشتهاه لاذنذ طفولته.

والآن لندخل إلى النقاش. بعد أن يرفض "بيرتون" التعاليم التقليدية عن الروح، يرد المهووس بإدانة خشنة للنزعة المادية، تلك التي يُظن أن الصوفيين يدعون إليها:

"أف أقال الزاهد، حسناً، نحن نعرف تعاليم تلك المدرسة
البيضة،

تلك التي تجعل من الإنسان "أوماتون" (=كيان ألى) والذهن
إفرازاً،

أما الروح فلا تزيد عن كلمة."

لا يوفر له "بيرتون" سوى فسحة قليلة من الوقت. يرجع الإيمان إلى صدقة الميلاد، والإيمان الذي يعرفه البشر يأتي في المعتاد، نتاجاً لبيئتهم المحيطة. وعوداً على بدء نجد المؤلف يُحرش هذا المتدين ضد ذاك، الهندوسي يحتقر الفرنسيكاني، والمسلم يمقت التعددية [=الشرك] عند أتباع الديانة المحمدية. المترجم [والبوذي يصف الكونفيوشى بأنه "كلب"، والتتري يزعم أن لفت النظر لحالة مستقبلية هو خيانة لواجبات المرء في العالم. والصوفي يتدخل على هذا النحو:

أنتم جميعاً على حق، وعلى خطأ في نفس الوقت،

هذا ما نسمعه من فم الصوفي الكسول،

"لأن كلاً منكم يعتقد أن مصباحه الشحيح الضوء،

هو نور النهار الساطع.

يُعد جهل الإنسان بأنه جاهل عدوه اللدود. ويتعین عليه أن يبحث عن الحقيقة بالطريقة الصحيحة، كما يتعین عليه أن يبهج القلب... وأن يدير ظهره للسؤال الذي يقول: لماذا. ويسعى وراء: كيف."

ولقد تطلع إلى المستقبل، بعد أن انتظر طويلاً أى استجابة من أبناء عصره دون مجيب، وما هو يخبر نفسه بأنه طالما أبلغ رسالته، فإن الأيام القادمة عندما تأتلف

الحكمة مع الإنسان، فـ "إن هذه الأصدااء التى يحملها صوتُ حاصره الصمت طويلاً،
قد توقظ، على وجه الصدفة، تأثيراً مستجيباً".

اسلك الآن طريقك، بجبين شامخ، ولا تخش أن تحكى حكايتك
المقناضة:

الهمسات التى تصدر عن ربح الصحراء، ورنين جرس الجمال.

تناظر تفجر النشاط الصوفى عند "بيرتون" فى "القسيده"، مع الترجمة والاقْتباس
الذين قام بهما "ويلبيرفورس كلارك" Wilberforce Clarke لـ "مواهب" Gifts، وهو الأمر
الذى أفسح مجالاً واسعاً للكشف عن أن فلسفة الدراويش مختلفة عن التقييم الغربى
العادى لها فى ذلك الوقت. وقد وفّر هذا أساساً، على الأقل لمزيد من فحص الأفكار، ما
لم نقل الممارسات الصوفية. وخلال إيجاد علاقة بين الفكر الصوفى والوجدان الغربى
الحديث، مد "بيرتون" جسراً يستطيع المفكر الغربى عبّره أن يقبل مفاهيم صوفية
أساسية. و كان لـ "كارترايت" Cartwright أن يترك لنا كتاباً مساوياً من حيث الأهمية،
وهو كتاب ظهر تحت قناع رواية زائفة -الشرقية أو شرقية زائفة قدّمت بعض التجارب
الحية التى يمر بها المرء عندما يصبح صوفياً.

ولما لم يكن النسق الصوفى الكامل: /عمل+فكر/ لم يكن معمولاً به على نطاق
واسع فى الغرب، ونظراً لأن تحاملاً أو اختلافاً فى الفكر، ظهر حتى وقت قريب عاجزاً،
على وجه الاحتمال، عن "تطبيع" نفسه حيثما كان ذلك مطلوباً منه بقوة أكبر من أى
وقت آخر، فلقد كان متوقّعاً ألا تظهر سوى أعمال أدبية أصيلة قليلة، تحمل طابعاً
صوفياً فى اللغات الأوروبية الغربية. أما الكتب الدراسية فى الشرق فتجدها مغلقة
بصفة عامة فى مصطلحات شعرية وشعائرية، والجزء العملى من التعاليم، يقوم بتوفيره
للتلاميذ معلّم، تتلخّص وظيفته الكبرى فى التواجد بجسده بين تلاميذه. وقد أقدم
"كارترايت" على عمل ثانى أفضل شئ: روى، عن طريق الكتابة، تجاربه فى مثل تلك
المدرسة.

ظهرت الطبعة الأولى لكتاب "زهرة خفية من جنينة الملك" فى سنة ١٨٩٩ وهو
الكتاب الذى يبدو من النظرة السطحية قصة خيالية. وكان المؤلف هو السير "فيرفاكس

إل.كارتررايت" عضو السلك الدبلوماسى. والكتاب الذى طبع مجدداً فى سنة ١٩٢٥، يحتوى مصدرين مهمين عن التجربة الصوفية لأولئك الذين يستطيعون فهمهما. والجزء المخصص للقصص مصمم بهدف رفع الحاجز بين الفكر العادى والتساؤل الجوانى للذهن. أما القسم الآخر فيُعطى سلسلة من التجارب الجوانية، تلك التى يُحصىها، تجربة إثر أخرى، وفى نفس الوقت تمثل تجربة المرء على مستوى التجليات المختلفة للعنصر المكوّن مكتسبات المرء قبل أن يصل إلى النقطة التى يستطيع عندها أن يستفيد من هذا الإدراك.

على غرار "بيرتون" وجد السير "فيرفاكس" من الضرورى أن ينسب فى الطبعة الأولى تأليف الكتاب إلى شخصية شرقية: "الشيخ حاجى إبراهيم كربلا". ولقد استخدم الصور البلاغية والوضعية الشرقية لأنهما تساعدان فى إبراز الفكر الصوفى، خلال "تموضيع" objectivization المضمون. كما بدأ مثلما فعل هذا الكتاب الذى بين يدي القارئ، بحكاية خرافية، كى ينفصل القارئ عن ارتباطاته، ويشارك إلى حد ما فى الحقيقة التى يحاول المؤلف أن يوصلها. إلا أن القارئ لا يعتقد فى الواقع أنه "درويش" أو ملك شرقى. وإلى هذا الحد يستطيع أن يَمعن النظر، بأمان، فى هذه الفكرة أو تلك على المستوى النظرى، بل أن يرفضها عندما تعجز عن ارتداء نمط من الأنماط المعروفة له فى ثقافته الخاصة.

لا يُعد هذا الكتاب بديلاً عن التجربة الصوفية، إلا أنه يحتوى على مواد تناسب كثيراً ذهن الغربى الذى يسعى إلى فهم نمط من أنماط الفكر، يفتقر فى ثقافته إلى كثير من الأسس المتفق عليها معه. أما الفكرة التى تذهب إلى أن تجربة الانجذاب أو الباطنية الحقة هى الصوفية بنى معنى من المعانى فهى إحدى النقاط العديدة التى دحضها "كارتررايت":

"يبحث المرء البائس عن عزاء ما فى نشوة السكر، ولكن هذه النشوة يمكن بلوغها سواء عن طريق خمر جيدة أو ربيّة، والخمر الجيدة ترفع المرء إلى حالة مادية من النشوة، وتجعله ينسى

بؤسه، أما الخمر الرينة فلسوف تجعل حالته أشد بؤساً عما كانت عليه من قبل. وبناء عليه فمع الخمر الروحية، وإذا كانت نقية فلسوف ترفع التلميذ الذى يشرب منها إلى مملكة التأمل الكامل للحقيقة، ولكن إذا لحقها الغش، فلسوف تلقى بروحه إلى الوراء، إلى مسافة حتى أبعد من النقطة التى كان قد بلغها فعلاً.

تأخذ القصة الرمزية عن السيمياء، وهى عبارة عن حكاية صوفية تقليدية يحدث فى ثناياها أن يكتمل العمل العظيم: التحول، صيغة جديدة فى هذا الكتاب الملىء بالحكايات الرمزية، ويتمثل إحدى أفضل هذه الحكايات فى اقتباس غريب لـ "حكاية الرمل"، التى لا تفقد شيئاً خلال الشكل الذى أعطاه لها:

وصل نهير يعلو سطحه الزيد إلى الصحراء، ووجد أنه لن يستطيع عبورها بحال من الأحوال. وأخذ ماء النهير يختفى فى الرمل الناعم بصورة أسرع وأسرع. وهنا صاح النهير عالياً:

- مكتوبٌ على أن أعبّر هذه الصحراء ولكننى لا أجد إلى ذلك سبيلاً.

هذا هو موقف التلميذ الذى يجد نفسه بحاجة ماسة إلى معلم، إلا أنه لا يستطيع الوثوق فى أحد، وهذا هو الوضع الإنسانى الباعث على الشجن.

وهنا رد صوت الصحراء، عن طريق اللسان الخفى للطبيعة:

- الريح تعبر الصحراء وكذلك تستطيع أنت.

- ولكننى كلما حاولت ذلك ابتلعنى الرمل، وحتى إذا اندفعت بأقصى ما عندى من قوة فإننى لا أمضى سوى بضع خطوات.

- الريح لا تندفع مثلك فى وجه رمل الصحراء.

- ولكن الريح تستطيع الطيران وهذا ليس فى مقدورى.

- أنت تفكر بطريقة خاطئة. فمحاولة الطيران بنفسك أمر عبثى، دع الريح تحملك عبر الرمل.

- وكيف يحدث ذلك؟

- اترك نفسك للريح كي تمتصك.

وهنا احتج النهر بأنه لا يريد أن يفقد تفرده بهذه الطريقة. وإذا فقد ذلك التفرد، فقد لا يعود إلى الوجود مرة أخرى.

ما قاله الرمل هنا شكل من أشكال المنطق، إلا أنه منطق لا يمت بصلة للواقع بالمرّة. فعندما امتصت الريح رذاذ الندى، حملته عبر الصحراء، وعندئذ سقط مرة أخرى على هيئة مطر. وأصبح المطر مرة أخرى جدولاً بل نهيراً.

وهنا سأل النهر، كيف يعرف أن ذلك صحيح؟

- الأمر يسير على هذا النحو، وتعيّن عليك أن تصدق ما أقول، وإلا فإن الرمل سوف يمتصك كي تصنع بعد عددٍ من السنين مستنقاعاً.

- ولكن إذا كان ذلك كذلك، فهل سأعود نفس النهر الذي أجد نفسي عليه الآن؟

- أنت لا تستطيع أن تظل نفس النهر الذي تجد نفسك عليه الآن. فالاختيار ليس مفتوحاً أمامك، ولو أنه بدا أنه كذلك. وعندما تُصبح نهيراً في الجبال فيما وراء الصحراء، فقد يطلق عليك الناس اسماً مختلفاً، لكنك ستكون على بينة من أنك نفس النهر. واليوم أنت تسمى نفسك نهر كذا وكذا، لأنك لا تعرف ما هو الجزء منك الذي يُشكل جوهرك.

وهكذا عبر النهر الصحراء فلقد رفع نفسه بين ذراعى الريح الحنوتتين، وأخذت الريح تجمعه بهدوء وحرص كبيرين إلى أعلى، ثم تركته ينزل بثباتٍ رقيق، على قمة أحد الجبال في بلادٍ بعيدة. وهنا قال النهر:

- الآن عرفت هويتي الحقيقية.

ولكن سؤالاً كان لا يزال يحيّره، وهو السؤال الذي أخذ يرغب ويتردد كلما أسرع في جريانه:

- لماذا لم أفطن إلى ذلك الأمر بمفردي وبدون عون من أحد؟ ولماذا كان يتعين على الصحراء أن تخبرني بحقيقة الأمر؟ وماذا كان ليحدث لو أنني لم أستمع لما قاله رمل الصحراء؟

وعلى حين غرة طلع صوت واهن مخاطباً النهر فالصوت كان رد حبة رمل:

- ذلك لأن الرمل هو الذي يعزف وحده، لأن الرمل رأى ذلك يحدث مراراً، زد على ذلك أن الرمل يمتد من النهر حتى الجبال. وبالتالي فالرمل هو همزة الوصل بين الاثنين، وصار عليه أن يقوم بأداء وظيفته، كما ينبغي على كل شيء أن يفعل. فالطريقة التي يتعين على نهر الحياة أن يحمل نفسه طوال رحلة العمر مكتوبة على جبين الصحراء.

الفصل العشرون

كتاب الدراويش

إذا لم تكن تعرف هذه الحالات، فواصل طريقك،
ولا تلحق بالمارق في بهرج الجهلاء...
فالكل لا يعرف أسرار الطريق.
شبهتري ، الجنينة السرية ، ترجمة جونسون باشا

لو كان هناك كتاب دراسي معتمد، فلسوف يكون "عوارف المعارف" الذي كتبه صاحبه في القرن الثالث عشر وانكبت على درسه صفوة من أتباع كل الطرق. مؤلف الكتاب هو الشيخ شهاب الدين السهروردي (١١٤٥ بالتقريب-١٢٢٥)، الذي أشرف على عملية دمج النظرية مع الشعيرة مع الممارسة، وهو الأمر الذي حدث خلال عصره، أسس عدداً من المدارس التعليمية بالقرب من البلاط في كل من فارس والهند، وكان قطب الأقطاب الصوفيين في بغداد.

ينطوى هذا الكتاب على أهمية خاصة بالنسبة إلينا؛ لأنه يكشف المراحل البرانية والمبكرة للانجذاب إلى داخل هيئة [جسمور] الدراويش، ولأنه يحتوي على المضامين الأساسية للفكر والعمل عند أولئك الباطنيين وتكريماً منا لـ "الليفتينانت كولونيل وليبيرفورس"، Lieutenant Colonel Wilberforce Clarke الذي كان هو نفسه درويشاً، وأحد أتباع طريقة "السهروردي" على وجه الترجيح. ولقد قام بترجمة الجزء الأول من الكتاب إلى اللغة الإنجليزية ونشره في سنة ١٨٩١، كما كان أول مترجم إنجليزي لـ "قصة الإسكندر" التي كتبها "نظامي" وأعمال "حافظ الشيرازي"، كما كان متتبِعاً مرموقاً لتقاليد المترجمين الإنجليز المتميزين للكتابات الصوفية مثل "رايموند لالي".

ويمكننا اعتبار أعمال "كلارك"، إذا ما أخذناها فى مجملها، محاولة لتقديم أفكار الدراويش لجمهور إنجليزى، كان يظن أن الدراويش مجرد حشد من "المهابيل" المتعصبين اللطخين بالدم. وكان الدراويش موجودين وحسب، فى السودان، أى أنهم كانوا مدرجين، إلى هذا الحد أو ذاك، بين المتوحشين. حقا كان بعضهم موجوداً فى تركيا ولكن تركيا كانت خارج الحدود إلى حد ما بطبيعة الحال. وقد حدث "كلارك" النص الأسمى عن طريق الاقتباسات التى أخذها من السير "وليم جونز" و"مالكولم" و"الجنية السرية" لـ "شايبيستارى"، وكتاب "براون" "الدراويش" Darvishes وسواها من المواد المتوفرة. ولقد أشار إلى أن "الشاعر" "ميرسون" وآخرين أساءوا لترجم وفهم الشاعر العظيم "حافظ الشيرازى". ولم يتردد لحظة فى طبع مقتطفات موازية توضح إساءة الترجمة، لصالح شعر "الشيرازى" الدراويش، وليس رغبة منه فى التباهى بصيته الأكاديمي.

بلغ "كلارك" درجة عالية من الصفاء خلال إعادة ترتيبه للمواد التى يشتغل عليها على نحو يعكس، مع معلومات إضافية كى يجعل الصورة مفهومة للقارئ الإنجليزى، إذ عامل الصوفية بصفتها نشاطاً شبه منظم داخل السياق الدينى للإسلام. والحقيقة أنه يصعب علينا أن نتخيل كيف يمكن لهذا الأمر أن يتم على نحو أفضل، فى ظل الحاجة الماسة فى بريطانيا لتقديم الأمور الدينية بطريقة متناظرة مع السمة السائدة للآداء البروتستانتي. ولكن هذا الكتاب يتعذر، إن لم نقل من المستحيل، أن نحصل عليه.

أشار إلى أن الديانة المحمدية تحظر الرهبانية. ولقد أقسم الذين عرفوا فى وقت لاحق باسم "الدراويش" قسماً فى سنة ٦٢٢ م. ع.م. على الإخاء والإخلاص فى شبه جزيرة العرب. وهؤلاء اختاروا لأنفسهم اسم الصوفيين المشتق من كلمة "صوف" المعروفة ومنها جاءت كلمة "صوفى" بمعنى "تقى" بالإضافة إلى مشتقات أخرى. وكان هؤلاء بمثابة النواة التى انبثقت منها الصوفيون المسلمون، وكان عددهم خمسة وأربعون أصليون تعاهدوا فى "مكة"، مع عدد مساوٍ لهم من "يثرب".

وأخذت ممارسات هؤلاء الأشخاص طرقاً متنوعة من التعبير. وقد أنشأ الخليفان الأول والرابع (أبو بكر وعلى بن أبي طالب) جمعيات خاصة أقيمت في إطارها شعائر صوفية. وقام "أويس" مؤسس أول طريقة للتقشف في سنة ٦٥٧ م. ع.م. بتأسيس نظام لتلك المدارس التي أنشأها الخليفان. وأخذ المتعاطفون "يوقفون" مباني خاصة لاستعمال الحركة في سوريا اعتباراً من القرن الثامن م. ع.م. إلى هذا الحد ذهبت التجليات العلنية للصوفية الحميدة.

ويُسجَل "كلارك" أن الحكايات الصوفية الموازية التي ترى في الصوفية "استمراراً"، تستعمل القصة مجازاً [=استعارة] "الخمرة" كي توضح التطور التدريجي للتعالم حتى تصبح تجلياً عمومياً إلى هذا الحد أو ذاك، قبل الانسحاب مرة أخرى داخل نفسها خلال القرن السابع عشر. وجاء التعبير عن هذه الفكرة على هذا النحو:

بنور الصوفية

بُذرت في عهد "آدم"،

ونمت على زمن "نوح"،

وتبرعت على أيام "إبراهيم"،

وتفتحت زهورها في عصر "موسى"،

بلغت مرحلة النضوج خلال زمن عيسى المسيح،

وطرحت خمراً خالصة على أيام النبي "محمد".

ولقد أكد "الكولونيل" في وجه الهجوم الذي قامت به جهات متعددة على الصوفيين بعد اتهامهم بأنهم أصحاب "نزعة فاجرة"، ويأن النسق الصوفي بأسره منتحل من أنساق خارجية أخرى، وخصوصاً وحدته وتفوقه الأساسيين. ويقول إن النسق الصوفي لم ينتقل من اليونان إلى الهند. ويشرح معنى قول الدراويش: "نحن لا نخشى النار ولا نطمع في الجنة"، وهو القول الذي يبدو غريباً، وخصوصاً عندما يصدر من فم، تقول جميع الدلائل الخارجية إن صاحبه رجل متدين.

يتمتع "الكولونيل" بوعي كامل بالتجربة الصوفية بأن كل مرحلة من مراحل تطورها تنطوى على سر جديد أو تغيير من نوع ما فى الإدراك والفهم. ويضيف، بشجاعة منقطعة النظير بالنسبة لعصره، أن آثار التعاليم الصوفية موجودة فى كل بلدان العالم: فى نظريات اليونان القديمة ، وفى الفلسفات الحديثة فى أوروبا بل فى الأحلام التى يراها فى أثناء النوم كل من الجاهل والمتعلم، وفى ظلال الراحة على شطآن الأنهار ، وفى مشاق الصحراء.

ولكن الإشراف [=الاستنارة] لا يمكن أن يأتى/تأتى إلا عبر أندر الرجال، بصرف النظر عن المرات التى قد يتفجر فيها توهم مهلهل عند المرء بأنه قنص الحقيقة وسط البلبلة التى يعيشها طالبها أو الباحث عنها. هذا المعلم يعد "الإنسان الكامل" والمرشد الفذ: "لكننا نصادف وجوده، ولا نصل إليه بالبحث عنه". فالمعلم هو الذى يكشف التلميذ وليس العكس. لكن المعلمين المزيفين والباحثين المخدوعين يجدون، دون جدوى، فى طالب سراب الصحراء، ولا يعولون إلا منهكين، نتيجة لتغريب خيالاتهم لهم.

تتلخص مشكلة من يسعى إلى أن يصير صوفيا فى التعرف على معلمه، وذلك لأنه لا يكون قد وصل بعد مرحلة النضج الكافى التى تمكنه من التيقن من هويته ذاتها. فمن يكشف الكمال يُنقذ الكامل. وتُمن الجوهرة الذى يتضح يُنقذ الجواهرى ومن هنا تأتى الفوضى التى تسقط فيها بعض أنساق الدراويش المكرورة، مثلما فعلت بعض الهيئات التى تنتمى للنسق. وينقل "كلارك" عن النبى "محمد" (صلى الله عليه وسلم) قوله: "لم يقصم ظهري سوى حمق الأتقياء".

يشقى المعلم بالرغبة فى تحقيق الرغبة الحقيقية للتلميذ، وبأن تتحول صفاته الوضعية إلى صفات حميدة وبأن يهبط عليه الفهم.

نظراً لأنه من الضرورى اللجوء إلى وسائل معينة لقهر حالات ذهنية غير مرغوبة، فإنه لا يجوز بالمرّة للدراويش الذين يصفهم "كلارك" أن يعرضوا عن الإغراء، بمعنى الفرار من الشر وحسب حتى تتجنبه. ويستخدم برانيات الديانة، ويحاول تضميخ نفسه بحكمتها، على سبيل الضمان ألا يضل طريقه. وفى نفس الوقت تجده يعرف أن

"الفردوس والجحيم وكافة المعتقدات الدينية ليست سوى قصص رمزية: والروح هي التي يعرف عنها وحده. وهذا ما يدعوه: بـ (عقيدة "أرباب القلوب، وإيمان الجوانيين"). والشر، بالنسبة لهم موجود وغير موجود. فأن يكون هو نفسه، إذا كان لنا أن نتوصل إليه في صورته الكاملة، أمر يزيل منه إمكانية النفي، أو ما يُسمى "الشر".

المرء العالم، عبر الإشراق المقدس، كسراب (بمعنى أن هناك حقيقة أكبر، يُعد هذا العالم تشويهاً قادحاً لها)، ومن هنا فهو يُسمى العالم شراً. وتراه ينفذ عن ذهنه اللاوجود في العبارة الصوفية التي يستخدمها "كلارك".

ليس في طوعنا أن نفهم الشعر الصوفي، ما لم يغمس المرء في صور الخيال، والعمق الذي لا يكاد يحظى بالتصديق للمشاعر التي تلفها القصص الرمزية. وعندئذٍ يعطينا كتاب "كلارك" بعض المصطلحات الفنية التي لقيت شرحها في "الجنينة السرية"، وذلك لإرشاد كل من ينوئ التحول إلى "ساعٍ ومصطلحياً" سالك في طريق الصوفية. ويشرح "كلارك"، بمهارته في التقاط النقاط الأشد صعوبة بالنسبة للقراء الغربيين، استخدام القصة الرمزية للخمير. فالنشوة والطرب، على سبيل المثال، ليس من الضروري الالتفات إليهما عندما يذكر الصوفيون السكر. ونظراً لأن الكحول يُضعف توقد الذهن، فلقد نظر الكثيرون إلى الصوفية التي تنفر من المنطق السطحي، بصفقتها تطوراً ناتجاً عن شكل ما يرى فيه معظم الناس "فكراً". ولكن بالنسبة للصوفي فإن العمليات الذهنية الأتوماتيكية مثل عمليات التداعي [بالتضاد أو التشابه أو الارتباط إلخ. المترجم] نافعة وحسب في المجالات التي تصلح لها: الفلسفة المدرسية والتفكير الميكانيكي.

ولقد استهدف "كلارك" نزعة حقانية-الذات [توهم المرء أنه على صواب باستمرار. المترجم]، تلك التي كانت إحدى الملامح المميزة للشطر الأكبر من التفكير الذي عرفه العصر الفيكטوري، ووقع اختيار "كلارك" على المناحي الصوفية التي سيكون تركيزه عليها معنى مقبولاً في عصره. فهذا التمرکز حول الذات، أو ما يظن المرء أنها ذاته هو نقاب النور. ونقاب الظلام هو الحالة الذهنية للشرير الذي يعرف أنه شرير. والدرويش

هو الشخص المتحرر من هذا النوع من الذات، ذلك الدرويش الذى يُدمن التردد على الخمارة. وهو ليس مؤمناً كما أنه ليس مارقاً، بأى معنى من المعانى التى يمكن للذهن أن يدركها أو للشعور أن يستقبلها.

بدأ التحقيق [=التحرير والتنقيح. المترجم] الجدير بالإعجاب للأجزاء الرئيسية لكتاب "مواهب" Gifts فى صلب الموضوع مع شخصية الشيخ مرشد الدرويش. وفيما يتعلق بالتلميذ/المريد تمثلت الخطوة الأولى التى يخطوها فى حياته الجديدة فى العثور على مثل هذه الشخصية. وكانت مهمة هذا المرشد هى إزالة الصدأ بحسب التعبير الصوفى - الذى يعلو الذهن، حتى يغدو قادراً على التوصل إلى الحقيقة الخارجية أى الموضوعية. وبأسلوب بشرى بدرجة كافية بعلم النفس أو السيكولوجيا المعاصر، فقلد أكد "مواهب" منذ ذلك الوقت المبكر على حاجة المرء إلى المرشد حتى يتحرر من الأسباب الذاتية وراء البحث عن القيادة والريادة، ولا ينبغى على المرشد، طالما حاز هذه الصفة أن يسعى فى سبيل السبق والتقدم على غيره أو أن يستشعر الرغبة فى أن يكون قطباً يسير فى أعقابه المريدون. فالقائد الصادق سوف يؤخر قبول طلبات الالتحاق به كتلاميذ حتى يتيقن من أنه تخلص نهائياً من مثل هذه الذاتية.

كما يتعين على المرشد أن يكون قادراً على تحديد قدرات التلميذ. وسوف يتعين عليه أن يتعامل مع هذا التلميذ حسب إمكانياته الكامنة. فإذا كان التلميذ يحمل قدراً من الوعد، مهما كان ضئيلاً، صار لزاماً على المرشد أن يلجأ معه إلى وسائل صارمة، مثل التأنيب. فعليه أن يأمره باتخاذ مواقف ذهنية معينة فى سبيل تغيير تركيزه غير المتوازن على بعض الأشياء. وما لم يملك التلميذ مثل هذا الإدراك، فإن الشيخ لن يصبح مرشداً على الإطلاق.

ولا ينبغى للمرشد أن يرغب بالمرء أو يشارك فى أى من ممتلكات التلميذ. ولكن بوسعه أن يقبل أشياء مادية من تلميذه إذا كان هناك ما يحمله على استخدامها للصالح العام. وإذا أراد تلميذ من التلاميذ أن يمنح شيخه شيئاً من مقتنياته، جاز للمعلم الدرويش أن يقبله، وذلك لأن بوسعه أن يبادل ما يأخذ بالسكينة التى يحتاج

إليها التلميذ. ولكن إذا كان التلميذ لا يزال متعلقاً بملكيته، فإن في طوعه أن يُنفق جزءاً منها.

يُعد ترسيخ الطمأنينة عند التلميذ أحد الهموم الكبرى للشيخ، مثلما هو الحال مع بشر كل ارتباطات غير مرغوبة في ذهنه. والبر جزء مهم من هذا النشاط وتوزيع الصدقات المادية. وينبغي على التلميذ أن يختار الفقر على الغنى، مع أن هذا يساوى ذاك عند الصوفى.

ويجب على الشيخ أن يمد يد الرحمة والشفقة ذات اليمين وذات اليسار. وعليه أن يقلص تقشف تلميذه طالما كان ذلك ممكناً في نطاق احتياجات العمل، فالحرمان الشديد قد يمنع التلميذ من الاندماج الأولى في الجهود التى يبذلها الشيخ.

يُعتبر التأثير الذى تتركه الكلمات التى تخرج من فم الشيخ على جانب كبير من الأهمية، ويمكننا أن نشبهها هنا بالبذور، والبذور الجيدة هى وحدها التى تُعطى محصولاً وفيراً. ولكن التلوث فى ذهن التلميذ يمكن أن ينجم عن رغبة يُضمّرها الشيخ فى التأثير على مستمعيه، أو أى إحساس بالكبر فى دواخل نفسه. والشيخ لا يتحدث مع تلميذه دون منطق موضوعى. ويأتى الحديث الموضوعى عندما يفهم السامع نفس ما يعنيه المتكلم.

ويجب أن تُساق النصيحة للتلاميذ بشكل مقنع أو عن طريق قصة رمزية، وخصوصاً عندما تنطوى على انتقاد.

وينبغي على الشيخ أن يحتفظ بالتطور الجوانى للتلميذ طى الكتمان. غير أن توقع حدوث هذا التطور أو ذاك على التلميذ أمر غير مرغوب فيه، فليسوف يشرح الشيخ أن التنبؤ بحالات معينة للذهن من شأنه أن يفلق الطريق فى وجهها.

ويتعين على التلميذ أن يُوقّر شيخه حق التوقير، ففي هذا التوقير يكمن رجاؤه. ولكن على العكس من ذلك يتعين على الشيخ ألا يتوقع من تلميذه هذا التوقير. فحقوق التلميذ مصنوعة من جانب شيخه.

والشيخ المعلم لا ينبغي عليه أن يستنفد كثيراً من وقته في الارتباط مع المجتمع؛ إذ يتعين عليه أن يخصص أوقات معينة لـ "الخلوة والجلوة". فللمعلم شعائره الخصوصية أى تلك التى تخصه دون سواه. وهذه الشعائر شخصية بالنسبة له ولغيره، وتأتى على سبيل التقانى من أجل النشاط الصوفى، إذ يتعين عليه أن يمرن نفسه على الانفصال عن الناس على هذا النحو.

كما يخطر أيضاً فى أعمال خاصة من أعمال التقوى والورع، بأشكالها المتنوعة، بما فى ذلك الشعائر الدينية.

وعندئذ يضع "كلارك" القسم الذى يتناول فيه واجبات التلميذ أو المرید بعد وظائف الشيخ، بالتنوع على النسخة الأصلية. وتتمثل النقطة الأولى التى تنطوى على أهمية كبيرة ويجدر التركيز عليها فى ضرورة وجود المعلم للتلميذ. وقبول المعلم هو أقرب الأمور من قبول "الذات العلية"، بل يمثل قدر ما يستطيع. غير أن التلميذ لا يفوز بحقه فى إرشاد شيخه له، بصفة جزئية إلا بالسلوك القويم تجاهه. فالشيخ يستحق التوقير. ويلتزم التلميذ بخمس عشرة قاعدة من قواعد السلوك الحسن :

يتعين عليه أن يضع ثقة كاملة فى مرشده فيما يتعلق بتعليم وتوجيه وتطهير تلاميذه.

يتعين عليه أن يصغى إلى معلمه بحرصٍ ودقيق.

يطيع شيخه.

يتخلى عن المعارضة سواء الخارجية أو الداخلية.

يوفق بين إرادته وإرادة موجهه.

يراعى أفكار شيخه.

يقص أحلامه على شيخه بهدف تشخيص أفكاره الباطنية.

يتنبأ بالكلمات التى ستصدر من فم معلمه.

يُخفض صوته أمام شيخه.

لا يسمح لأنانيته أن تظهر على وجه الإطلاق. ويخاطب معلمه بلقب يا سيدي أو يا مولاي!

يخاطب معلمه مع مراعاة آداب العصر.

يلتزم بالأدب يتحدث عن مراحل الذهن أو التجربة، مما لا يدخل في صميم اختصاصه، كما لا يصح له أن يسهب في الحديث عن مرحلته الخاصة مع معلمه.

يلتزم بأن يحتفظ بما يصل إلى علمه من "كرامات" معلمه على الكتمان.

يلتزم بأن يكشف للشيخ عن تجاربه الخاصة.

يتحدث مع معلمه بطريقة يفهما المعلم.

وبعد أن وصل "كلارك" إلى المرحلة التي أصبحت عندها تقاليد مجتمع الدراويش قابلة للدرس، قام عندئذٍ بتلخيص الفقرة الخامسة من فقرات "السهوردي" في القسم الثالث من كتابه.

عندما يصل الدراويش إلى المجمع حيث يعقد اجتماعاته في الغالب قبل العصر، فإنه يحيى المطرح بأداء ركعتين ثم يُصافح الحاضرين يداً بيد. وعندئذٍ يُقدم نذراً من النذور، يكون في الغالب من الطعام للمقيمين. وجدير بالذكر أن الدراويش ينقسمون إلى قسمين: المقيمون والمسافرون. أما الدروشة نفسها فتتعد شرطاً خاصاً أو مرحلة في الطريق إلى الانتماء إلى الصوفية، أي أنها ليست حالة أو مهنة دائمة لا تتغير. وبهذا المعنى فلا يمكننا أن نوازن بينها وبين التنظيم "الديرى"، لنقل، في المسيحية أو البوذية على حد سواء.

بوسع الدراويش أن يمكث ثلاثة أيام في المجمع على سبيل الضيافة. وبعد ذلك فإن بوسعه أن يواصل الإقامة إذا تمكن من العثور على شغل ما بجوار المجمع، وهو الأمر الذى يشغل وقته على نحو صحيح. أما أولئك الذين يدخلون مرحلة "النسك" المستمر فلا يؤدون خدمةً بدنية للمجمع.

هناك ثلاث مراحل أو ثلاثة شروط للدراويش كى يدخلوا فى عضوية الجماعة التى تعتبر جماعة الـ "مقيمين". المجموعة الأولى، فى المرحلة المبكرة، تُسمى "أهل الخدمة"، وهؤلاء يخدمون المقيمين بصفة منتظمة، وهم يقعون فى أولى المراحل، وهى المرحلة التى تسبق إعطائهم تمارين جوانية، وإن كان بوسعهم أن يقوموا بتمارين برانية، وهى التمارين التى تُقرن بـ "النوايا" الجوانية، مما لا يُعد فى حقيقة الأمر عمليات تطويرية، مع أن "أهل الخدمة" الذين يقومون بها قد يفهمونها على هذا النحو. وخلال الخدمة وحدها يستطيع هؤلاء أن يصبحوا جديرين فعلاً بهذه الدرجة: "أهل الخدمة".

و"أهل الصحبة" غالباً ما يكونون من الشبان الأصغر سناً، ممن يقضون أوقاتهم فى الاجتماعات المنزلية و يقومون بالأنشطة المتبادلة التى تكون مصممة بحيث توفر المعرفة التى تكشف حقيقتهم وقدراتهم فى "الشغل".

أما "أهل الخلوة" فهم الأكبر سناً وهم الذين يقضون أوقات طويلة فى عزلتهم، مع اتباع التمارين أو الشعائر التى تلائم المرحلة التى يكونون قد وصلوا إليها.

وفى غالب الأحيان لا يحتاج مثل هذا الاجتماع الدراويشى لى معلم بينهم. وإذا كان هذا هو الحال، فإنهم يكونون أشبه بالمعوقين، ويكونون قادرين وحسب على إعداد أنفسهم للارتباط بوليهم master وتراهم يستزعون الثقة والصبر والتأمل. ويتعين عليهم أن يتناولوا طعامهم سوياً، حتى يترابطوا برانياً مثلما يترابطون جوانياً. ويلزمهم أن يجاهدوا ليس فى سبيل أن يكونوا فى حالة من الوفاق مع بعضهم البعض، بل كذلك فى سبيل التوصل إلى حالة من المساواة الكاملة بين الواحد والآخر. فليس وارداً أن ينشأ تنظيم هرمى أو قيادة تراتبية بينهم.

يُمكن للسفر أن يُصبح، على المستوى المادى والميتافيزيقى، جزءاً لا يتجزأ من نشاط الدراويش، فالدراويش يسافر داخل بلاده أى داخلها وأيضاً من بلد إلى آخر أى خارجياً. وهناك بعض المشايخ الذين لا يقضون أكثر من أربعين يوماً فى مكان واحد. على الجلود المدبوغة، تظهر آثار الطهارة والرقة ورهافة اللمس، وحتى ذلك يظهر بالدباغة أو "السمرّة" الناجمة عن السفر، وعن طريق مفارقة الفساد الطبيعى والغلظة

الفطرية تظهر رقة التقوى التى تطهر الروح والتغير من العناد إلى الإيمان. ومع ذلك فقد لا يعرف الدراويش السفر بالمرة. فيما عدا أولئك الذين يجدون أنفسهم بلا معلم تراهم يميلون أحياناً للسفر بصفة شبه دائمة.

هناك برامج مفصلة للسفر والطريقة التى يستطيع خلالها الدراويش أن يستفيد من تجارب السفر. وهذه تُعرف بصفة عامة باسم القواعد الاثنى عشرة للسفر.

أما "رقص" الدراويش، الذى كان عرضة للكثير من سوء الفهم، فينقسم إلى نوعين : سمعى وحركى. والدراويش الحقيقى ليس موسيقاراً، بمعنى أنه لا يعزف فعلاً أى آلات موسيقية، ولكن الموسيقيين من غير أعضاء الجماعة الصوفية أو الخدام (وليس الخدم) يستطيعون أن يقوموا بهذا العمل. ولو أن السلطات الإسلامية، أو الحكماء البرانيين لا يجيزون هذه الأنشطة، ولكن هذه الأنشطة مسموح بها بل تلقى التشجيع فى ظروف معينة، تمشياً مع احتياجات الأولياء والأقطاب الروحيين من الدراويش. وهناك أضرار جسيمة، ترقى إلى حد الرفض التام لـ "العمل"، وهو الرقص الملازم لاستخدام الموسيقى والحركة، نون الإدراك الجوانى للمعانى التى تنطويان عليها. وخصوصاً أى حركة تكون ضارة خلال الاستماع للموسيقى، وذلك على النقيض من العادات التى تصاحب الاستماع إلى الموسيقى فى جو أكثر تحراً من القيود الدينية، حيث تكون الحركات متوقعة.

تنطوى "الخرقة" على أهمية رمزية بالنسبة للدراويش، فهو يخطط ما يستره، ويكون على وجه العموم، رقعة مضمومة الرقعة إلى الأخرى. وإعطاء "الخرقة" يكون بمثابة علامة على نقل الـ "بركة" من شخص لآخر. وتجرى الإشارة إلى تتابع المعلمين كتوريث "الخرقة". ويشير الدراويش وفقاً لمذونات أخرى كثيرة إلى "الخلعة" من جانب "محمد ابن أم خالد" بـ "خرقة" لا أحد يرغب فيها إلاه. وكانت هذه "الخرقة" عبارة عن عباءة سوداء تتخللها شرائط صفراء وأخرى حمراء، من ذلك النوع الذى يألّفه البيو. أما "خرقة" الصوفى فلونها أزرق غامق أو أبيض.

ويأتى اختيار نائب الشيخ على هذا النحو:

"عندما يرصد الشيخ على تلميذه آثار القداسة وعلامات الاستيعاب التي تصل إلى درجة التفوق، ويرغب في تعيينه خليفة له، فإنه يخلع عليه "ثوب القداسة" ويفضل إحسانه، الذي قد يصل عبره إلى تخليد طريقته وطاعة الناس له."

بين أشياء كثيرة أخرى، فإن تقاليد الأثواب توزع الدراويش بين ثلاثة أقسام. الأول بينها يأخذ "الخرق" التي يخلعها الشيخ عليه كي يستر بها بدنه، والثاني لا يرتدى رداءً معيناً لأن أرديته لا تزال تحت يد الخياط. أما القسم الثالث الأخير فهو الذي يختار رداءه الخاص، وذلك لأن اختياراتهم أصبحت مطلقة، بمعنى اختيارات كاملة أى موضوعية.

أما باقى المواد التي يقدمها "كلارك"، فيحسن بنا أن نعتبرها نظرية مختلطة بالمذهب التأهيلي/التدشيني. ويزيد التعقيد بالحقيقة التي تقول إن كثيراً من المراحل والتجارب مشروطة بالعديد من العوامل. غير أن الصوفية ليست شعييرة جامدة أو مبسطة، تسعى إلى تجميد أى مرحلة، وهو الأمر الذي ينجم عنه تعميم خطير وتشويه لاحق. ولذلك يتعين أن ننظر إلى المواد بصفتها تصويرية بالدرجة الأولى، ومع ذلك فليست مجردة من الحركة الجوانية.

يقدم دستور الدراويش المعرفة، على نحو ما تقدم سواء في الاستعمال الحالى أو القديم، باعتبارها المعرفة بشكل عام. وأقسام المعرفة ودرجاتها هما موضوع "العمل" الذي يقوم به الصوفيون، وذلك لأن كل مرحلة في الرحلة الطويلة إلى الاكتمال تتميز بمعارفها المناسبة. إلا أن الصوفيين لا يقبلون الافتراض بإمكانية تقسيم المعرفة إلى نوعين: المعلومات والتجارب.

هناك شكلان، على سبيل المثال، للعقل، الذكاء أى ذكاء الشخص العادى، وذكاء الشخص المتدين. والأول صالح لهذا العالم وشئونه أما الذكاء الثانى فصالح للعالم الآخر. وهذا يتميز بالإرشاد، وأحياناً يُشار إليه بصفته "إشراقاً".

بعد ذلك هناك المعرفة العادية، فى مقابل تلك الجوانية، أو المعرفة العميقة. وقد تتميز الأولى بالتقوى، والأخرى بإدراك أعمال النشاط المقدس. وهناك شكل آخر

للمعرفة، وهو معرفة اللاهوتى أو الفقيه، تلك التى تتناول أشياء من قبيل الأوامر والنواهى.

هذه الأنواع من المعرفة ينشدها ثلاثة أنواع من الحكماء: النوع الأول هو حكيم الإله الذى يملك هذه الأنواع الثلاثة، النوع الثانى هو ذاك الحكيم الذى يحمل فى جانبيه حكمة العالم الآخر. أما النوع الثالث فهو حكيم هذا العالم، وهو يعرف وحسب الأشكال البرانية للورع.

وتُعد المعرفة الجديرة بهذا الاسم نوعاً من أنواع الغذاء، تماماً كالطعام.

تتميز المعرفة العميقة بثلاثة أشكال ثانوية من المعرفة: الشكل الأول هو معرفة الكيفية التى تعمل خلالها كل كلمة أو كل عامل، الثانى هو الاعتراف بأن لكل عامل دوراً فى "العمل". الثالث هو الإقرار بدور العامل خلال الفكر. والشخص الذى يقر من فوره بمعانى الأحداث والأفعال، دون إبداء رد الفعل المعتاد هو الـ "عارف" و"الصوفى الواصل" أو "الناضج".

وهناك أشكال من فهم المعرفة وإعادة فهمها. وهذه يكون وصفها على النحو التالى:

علم الحكمة الجوانية.

حكمة العلم.

علم حكمة الحكمة.

هذه هى أبسط المصطلحات التى يمكن خلالها تقديم تتابع المستويات الرفيعة للمعرفة والحكمة.

تُعد ما يُسمى بالحالة الباطنية وعلاقتها بمرحلة المسافر، موضوع القسم التالى الذى يعرض له "كلارك".

غير أن التجربة الباطنية، التي تعتبر فى أنساق أخرى مطلباً من نوع الكل-فى-الكل ونهاية-الكل، ليست بالنسبة للدرويش أكثر من فاتحة لبلوغ ارتباط حقيقى مع الواقع الموضوعى. وسوف تحدد الطريقة التى تُستقبل بها والتفاعل الذى سيحدث بينها وبين المستقبل، ما إذا كانت ستؤدى إلى تقدم مشروع.

ويُعد هذا بمثابة أكثر الاعتبارات أهمية، وذلك لأنه يفصل الصوفية عن جميع أنواع "الباطنيات" الأخرى الشبيهة، سواء جاءت استنارتها عن طريق العقاقير أو أى مسبب آخر للنشوة.

وتعتبر المرحلة أو "المقام" درجة من المعرفة الدائمة بالحقيقة (الموضوعية) التى تم بلوغها، وبالتالي فإن النشوة تعد أو يمكن أن تكون الأداة اللازمة لإقامة "المقام".

أى أن "الحالة" موهبة أما "المقام" فمكتسب.

والحالة الباطنية، وفقاً لشيوخ "خراسان" ليست سوى تراث من الأعمال، وعلى نحو ما يفعل البرق، تلوح وتضمحى. إذ يعقب تجليها اختفاؤها. فهى تتحول أو تحوّل الوعى، وتوفّر الرضا. كما أنها ضرورية للحذر من فكرة التقدم أو التطور التاريخى (الرأسى) فى هذه الحالات، وهو ما حذّر منه "جنيد". Junaid يقول: "انطلاقاً من حالة واحدة قد يتقدم المرء إلى حالة أعلى. ومن هناك يكتسب المعلومات التى يستطيع بواسطتها أن يصلح حالته الأولى".

هناك تعديل لكل حالة، وهو الأمر الذى يجعل من الممكن أن يتقدم المرء إلى حالة أخرى، ويجعل من الممكن استمرار التقدم فى "المقام"، وبدون وجود منهجية معينة تغدو "الحالة" متباعدة عن مثيلاتها ومتكررة وعديمة الجوى.

عندئذ يقدم الدرويش فهمه لطبيعة "الذات العلية"، مع أن ذلك يظهر فى الأصل فى الصفحات الأولى على وجه التقريب من الكتاب المدرسى [=التعليمى].

الصوفى لا يعبد إلا "الله" الواحد الأحد.

وفى نفس الوقت فإن طبيعة "الذات العلية"، كما يفهمها الصوفى ليست قابلة للإفصاح عن طريق تلك الكلمات الفجة التى يستخدمها العاديون فى أداء أغراض أخرى. وعلى سبيل المثال مقام "الذات العلية" ليس كائنًا حيثما يكون "الذات العلية". والجواب على السؤال: أين "الذات العلية"، "هو" كائنٌ فى زمنه "هو". وقد جعل الأشياء تتشابه وتقى بالمراد بقدرته "هو".

ليس هناك مجالٌ للجدال فى وجود أو مكان "الذات العلية" لأنه ليس قابلاً للمعايير المتوفرة لنا نحن البشر.

تأتى هذه المعرفة نتاجاً لما يُسمى بـ "اليقين"، الذى يحوز منطقاً خاصاً-modus operandi، هو منطقٌ لا يشترك فى قليل ولا كثير مع المنطق العقلى. وبناءً عليه فالصوفية تملك العلم الخاص بها، الذى تستطيع عن طريقه أن تتناول الموضوع. وهذا العلم يعتمد على الممارسة لا الحدس.

ويركز الكتاب، عند تعرضه للمسائل التى يطلق عليها بصفة عامة "مسائل العالم الآخر"، على المخاطر التى ينطوى عليها الافتراض الذى يقول إن فى مقدورنا أن نتصور مثل ذلك النوع من الوجود فى إطار المدركات الخشنة التى نستخدمها، عادة، فى القياسات الفجة.

ولسوف تبوء بالفشل الذريع تلك المحاولات التى تسعى إلى فهم العلاقة بين ما هو مألوف وبين مفهوم العالم الآخر. فعندما نمد عقلنا إلى ما وراء حدوده يحدث الخطأ.

وعلى نفس المنوال هناك حدود لإعمال الخيلة. والصورة المتخيلة التى يستثيرها اسم شخص ما لم يقع عليه بصرنا بعد، قد تقترب وقد لا تقترب من الحقيقة الواقعة.

يلجأ أولئك الذين يفتقرون إلى قوة البصيرة، إلى عاملين رئيسيين، فى مقاومتهم لأولئك الذين يمتلكون هذه القوة. يتمثل الأول فى رجال الحكم الذين يسجنون ويعاقبون ويقتلون ويوقعون الأذى. أما الثانى فى رجال العلم الذين يقدرّون على الخداع والنفاق وتكفير الآخرين.

يُعد "الصمود" مصطلحاً فنياً يتصل بالاستمرار في حالة الثبات والوعي بوجود "الذات العليا"، مع تقدير أنه "سبحانه وتعالى" هو خير رقيب، وهو الأمر الذي ينتج عنه الوعي بالذات وبماذا يكون المرء وماذا تُقدم يداه.

وفي هذه الحالة يحافظ التقى برانيا وجوانيا على عُقدٍ من القواعد. وتُسمى المعرفة الجوانية التي يجرى ذلك على أساسها، "التأمل" و "المراقبة".

يقول الذين يصلون إلى هذه المرحلة: "الأمس مات والغد لم يولد بعد أما اليوم فيتلوى من الألم بين أنياب الموت".

وأولئك الذين يركزون على تمارين ترتبط سواء بالماضي أو المستقبل يفرقون في حالة من التدمير. "أمان الناس وخلصهم كامن في الامتثال لقانون الزمن".

يُطلق على أخذ العلوم الصوفية المتخصصة اسم "علم الحال"، ويتراوح استخدام هذا العلم بالتناسب مع مقدرة ممارسيه. وليس هناك علم صوفي أكبر من هذا العلم، فهو بمثابة المنهج الذي تُراعى وتُطبق وفقه درجات الحال.

وينطوى هذا العلم على التفاعل بين حالات الذهن وعلاقاتها بالأحداث المادية التي تجرى في المحيط الذي يعيشون داخله.

أما علم "اليقين" فهو كشف الحقيقة (الموضوعية)، خلال حالات خاصة عن طريق التجربة، وليس عن طريق إمعان التفكير، على نحو ما نفهم هذا التعبير في العالم التقليدي.

هناك ثلاث مراحل لعلم (الممارسة والإدراك) اليقين، تلك التي يُضفى عليها مسحة رمزية بتسميتها "موضوعية الشمس": الأولى تنشد الرشاد من بهاء ومفهومية حرارة الشمس، الثانية عن طريق الرؤية الفعلية للشمس، الثالثة تلاشى نور العين تحت ضوء الشمس نفسها.

وهناك ثلاث مراحل من "اليقين" إذن، وهي المراحل التي يلخصها "السهروردي" على هذا النحو:

- معرفة اليقين، التي يُعرف بها، محققة واضحة.

- جوهر اليقين، جلية ومشهودة.

- حقيقة اليقين، طريق مزيج يلتقى فيه كل من الشاهد والمشهود.

وإذا مضينا إلى ما وراء هذه النقطة فإن الكلمات سوف تقف عاجزة، ويواجه الدرويش بتهمة اعتناق "الطولية" Pantheism وما هو أشنع. وإذا ما حاولنا التفسير لوجدنا أنفسنا أمام سياق الكلمات: "الرأى يصبح العين والعين الرأى". ويواصل القارئ ذلك التشويه للمعنى الناجم عن محاولة التصريح بالعملية بمصطلحات أصولية، ذلك القارئ الذى لا يستطيع الولوج إلى معنى العبارة بالاعتماد على ذهن مجرد.

يُعد مبدأ الجوهر وصلته بالشخصية والذات أكثر أجزاء درس الدرويش أهمية. وهناك، لأغراض تصويرية، نوعان من الجوهر:

الأول هو جوهر الشيء، وهو الوجود الجوانى "الذات" و"الحقيقة" الخاصة بذلك الشيء. والحقيقة تعنى هنا الحقيقة الموضوعية، أى الجوانية. والذين لا يرون ولا يدركون فى المعتاد سوى الاستخدام البرانى للأشياء، يكونون غافلين عن أى وظيفة أساسية لهذه الأشياء. فالمصباح ينير، على سبيل المثال، ولكننا نستطيع استخدامه فى التدفئة أو الزينة. ولكن الشخص العادى يعجز عن رؤية الوظائف الأخرى لحقيقته الصادقة. وإذا مددنا الخيال قليلاً، ووجدنا أن المصباح عن طريق قياسات علمية دقيقة، يرسل أشعة معينة فى مجال الاتصال، فإن هذه الخاصية قد تكون بمثابة التجلى للحقيقة الصادقة أو جوهر ذلك المصباح.

ثم هناك الجوهر الإنسانى المسمى بالجوهر العقلى (الروح الإنسانية)، تلك التى تُعرف بـ "النورانية". وهذه عبارة عن مجمل "البركة" (وهى صفات غير ملموسة) التى يحوزها الإنسان الفرد.

تُعد رؤية العملية وكون المرء جزءاً من هذه العناصر عملاً على درجة عالية من الحساسية. ولطالما ألح كثيرون إلى المعرفة الجوانية الصادقة للجوهر فى إطار الحياة

الدينية. ومن هنا: نجد تلميحات إلى معرفة الجوهر فى الصلات والشروط التى تدور حول معرفة "الذات العلية".

يكشف هذا التأكيد كيف أن كل التعاليم الدراويفية تعتمد ليس على مفهوم "الإله" بل مفهوم الجوهر. وهناك شعار يلخص الأمر، وهو الشعار الذى يبرهن بوضوح على أن السياق الدينى لتفكير الدراويش ليس إلا وسيلة للتحقق الذاتى الذى يعد الغاية التى يقصدها: "يعرف إله ذاك الذى يعرف جوهر ذاته". وذلك لأن معرفة جوهر الذات هى الخطوة الأولى، وقبلها لا وجود هناك لأى معرفة بمعنى الكلمة، بالدين. ويواجه الصوفيون تهمة الوثنية، لأنهم يتصنون، أول ما يتصدون لهذه المشكلة، مع الاحتفاظ بالسياق الدينى كإطار عملى للعمل بموجبه، عوضاً عن اتخاذه مؤشراً من أى نوع على الحقيقة الموضوعية النهائية.

وهنا تُعد وسائل تقييم المراحل والشروط المختلفة للجوهر والارتقاء المتصاعد به ، فى حد ذاتها جزءاً جوهرياً من نشاط الدراويش. وعند هذه النقطة يكون افتراق الدراویش عن المنظر المجرّد. فهذا المنظر يقول: "سوف أفكر ملياً فى الأمر" أما الدراویش فيقول: "سوف أعد نفسى لإدراك هذا الأمر، دون اللجوء إلى ذلك الفكر المحدود والمعوق، مما يُعد عملية صيبانية".

ينجم "حجب" أو إعاقة الاستعمال الصحيح للروح الإنسانية (الجوهر) عن الانغماس غير المتوازن فى أحاسيس خشنة معينة، وهى الأحاسيس التى تشكل فيما بينها نمطاً من السجن [=التشريط/فرض الشروط] التى تميّز معظم الناس. وفى وسعنا، أن نوجز هذه "الحجب" أو "الصفات الملوثة" فى عشر صفات:

(١) الرغبة : رغبات مبنية على الجهل بما ينبغى، وعلى افتراض ما هو مناسب للفرد. وعندئذ يكون التقشف، عندما يُستخدم بصورة مناسبة، بمثابة الترياق للرغبة الجامحة. وهذه هى مرحلة: (أتوق إلى "مصاصة").

(٢) الانفصال : وهذا عبارة عن نوع من النفاق، عندما يستخدم المرء ملكات عقله فى تبرير الأفكار والسلوكيات التى تدور حول ذاته، وليس حول الحقيقة النهائية. ولا يخرج الترياق عن ممارسة الإخلاص.

(٣) النفاق: ويتميز بالتكبر، وزهو المرء بما يملك، والاستقلال الزائف والعنف. ولا يمكن التغلب على هذا النفاق إلا بالتخلي بالصفات التي تستوجب الاستهجان في نظر العامة، ولكنها مستحبة عند "الذات العلية". وهذه الصفات تشتمل على إخضاع النفس بشكل صحيح، والتواضع وإفقار الذات إلى مستوى الفقير المسكين. وهذه الصفات لا يعترف بها أحد إلا عند التقييم الصحيح للقيمة الحقة لنقائضها.

(٤) حب المديح والتحبب: أي النرجسية التي تحول دون تقييم المرء لنفسه بصورة موضوعية، والافتقار إلى عامل موازن، وهو ما قد يهبط إلى حد احتقار الذات على وجه التقريب.

(٥) توهم الأهمية شبه المقدسة: وهو الأمر الذي لا تتأني مقاومته إلا بتمجيد صفات "الذات العلية".

(٦) البخل والتقتير: وهو ما يؤلد الحقد الذي يعد أسوأ السمات جميعاً.

(٧) الشره والرغبة دائماً في المزيد: وينطوي على خطورة بالغة لأنه يؤدي بالمرء إلى التحول إلى ما يشبه "البراعة" التي تندفع دون شعور إلى لهب الشمعة. ولا يستطيع أحد أن يقاومها إلا بالتقشف والتقوى.

(٨) اللامسئولية: ويتجلى ذلك في الرغبة في الحصول على شيء ما يطرأ على الذهن. وهو ما يكون باستمرار في حالة متحركة، مثل الأرض التي تدور حول نفسها باستمرار. ولا يستطيع المرء التخلص منها إلا بالصبر.

(٩) قصر النفس: وهو الأمر الذي يعنى نقص الاتساق في بشدان الهدف في تجليه المعتاد، مما يحول دون المرء وتحقيقه من أن هناك تعاقباً للأهداف، التي ستحل محل الأهداف الفجة الحالية. "ولا مهرب هناك من هذه الكارثة سوى بالحمد والشكر المتتابعين". ويستطيع المرء أن يلجأ إلى التمارين للتغلب على هذه الميول.

(١٠) الإهمال: وهو تروان من نوع عميق يكشف عنه نقص الوعي بالمقتضيات التي يتطلبها موقف ما أو فرد ما. ولكننا نستطيع استنزاع توقد الذهن خلال الأدوية التي يصفها "أطباء الجورم" أعنى الدراويش.

وجدير بالذكر هنا أن العلاج النفسى المعاصر المعتاد يحاول معالجة بعض هذه الحالات، ولكن فى سبيل إرشاد العقل إلى نمط يكون فيه ما يفترضه المبدأ النفسى سويًا. فوفقًا للدرويش ترجع الحالات التى تحتاج لعلاج، إلى حالة ذهنية تفتقر إلى الانسجام، وتتلسم الطريق نحو التوازن والتطور. ومن المستحيل، انطلاقًا من وجهة النظر هذه، أن تحاول استعادة التوازن وحده، دون حركة دينامية إلى الأمام. ويحاول النفسانى psychologist أن يجعل عجلة معوجة تدور بطريقة سلسلة. إلا أن الدرويش يحاول أن يجعل العجلة تدور حتى تدفع العربة.

ينطوى القسم الثالث من كتاب الدرويش والمعنون بـ "المعرفة العميقة بالروح" وفى ترجمة "كلارك" الفصل الحادى عشر، على شكل من أشكال العرض تلتقى فيه كثير من النظريات. وهذا الفصل يكشف، إذا ما قرأناه فى ضوء المصطلحات الفنية للصوفية كيف أن تقدم الزمن الإنسانى نحو التحقق يتفق مع الرموز الدينية. وكلمات مثل "ملائكة" و"آدم وحواء" و"نعمة" تُستخدم هنا على مثل ذلك النحو الذى يوضح كيف أن المفكرين الصوفيين يؤولون التراث التقليدى كى يبتثوا بصيرة عميقة فى أى عمليات، بالتحديد، رمز إليها المفكرون بما كان مقبولاً على نطاق واسع كحكايات أسطورية أو تاريخية أو ظواهر ماورائية supernatural .

أيًا كانت الحقيقة الحرفية فى خلق "حواء" من ضلع أعوج من ضلوع "آدم"، فإن "السهروردى" الدرويش يرى خلال الدروس التى كان يلقيها، أن الفهم الصوفى لهذه الواقعة يتمثل فى اعتبارها عملية متكررة بشكل مستمر من نوع باطنى.

"نجد فى كل فرد من أفراد النوع البشرى، أن نموذجًا مثاليًا آخر يُصبح باتحاد الروح والجوهر (جزئيا) منسوخًا من نموذج "آدم وحواء". وما يُسمى "قلبًا" ليس سوى جمع لـ "آدم" و"حواء" أو الروح والجوهر. فالعنصر الذكورى يأتى من الروح الكونى، أما العنصر الأنثوى فيأتى من الجوهر الكونى، وهذا الجوهر الذى هو الذى يتصل به "آدم" داخل نفسه ويُنجب منه على هيئة "حواء". ولما كانت "حواء" قد وُلدت من "آدم" فإنها، تمثل من هنا المعرفة الجوانية الخاصة بالجوهر الصحيح (الموضوعى)، ذلك الجوهر الذى أنتجه الإنسان من مصادره الجوانية.

وقد نظر اللاهوتيون الأصوليون إلى الدراويش، بسبب تأويلات سيكلوجية أو نفسية من هذا النوع، وهى تأويلات ناجمة عن تجارب معاشة لطبيعة متعاقبة ومتوارثة، على أنهم مارقون ومرتبون يُسقطون من حساباتهم التفسير الحرفى للكتب المقدسة. ولكن الدراويش لا يولى أدنى احتفال سواء بالحقيقة التاريخية أو الروايات الفولكلورية للقصص الواردة فى الكتب المقدسة، فلقد تجاوز الوسيلة، وُغدت كل الأسماء معروفة لآدم.

تُعد كافة المخلوقات نتائجاً للتغير المتبادل بين المبدئين اللذين يُسميان الجوهر والروح: "نتيجة للعمل الإيجابى، والعمل السلبي والقوة ونتيجة للضعف تظهر صفتا الذكورة والأنوثة، فى روح التكاثر، والجوهر الكونى، وتصبح عادة الجماع مقررة عن طريق الفطرة، وعن طريق الزواج، تنشأ أجناس العالم، وعلى أيدي القابلة القدرية يظهر العالم المنظور."

هناك تخفيفات متعاقبة للحقيقة الخالصة، وكل تخفيف يبدو مطلقاً فى مجاله الخاص من المدروكية. "النفس يأتى نتيجة للروح روح النظام."

تُعد الملائكة، وعلى نحو ما أكد معلّمون دراويش آخرون، أعلى درجات تطور الزمن. بعضهم سوف يدور عنهم الحديث بصفتهم ينتمون إلى دائرة "الجمال"، وبعضهم الآخر إلى دائرة "الجلال".

يتناول مبدأ "الجمع والتفريق" الذى يعرض له هذا القسم بالتفصيل، العلاقة بين الحياة فى العالم والحياة فى أبعاد أخرى. فالعارف، أى الصوفى الكامل يعيش فى هذا العالم، ومع ذلك فهو لا ينتمى إليه. وهو يتمتع بحالة من الاتساق السليم مع ما يتضمنه من استمرار لا يُعد الوجود الظاهر منه إلا جزءاً ضئيلاً. وهو منحاز إلى البدن وإلى اللابدين، كما يتعيّن عليهما أن يتمثلا فى العرض العادى. وهو يتفهم الكيفيات التى تقف وراء نشوء الاعتقاد فى وجود الخلق والمطلق الذى يقف وراءه.

يُعد "السطوع" والاختفاء بمثابة المصطلحين التوأم اللذين يتناولان التجلى ونقص إدراك "الذات العلية" عند البشرية. و"السطوع" يعنى انبثاق شمس حقيقة "الذات العلية" من وراء سحب البشرية. والسحب هنا تُعد مظهر الخفاء فى هذه الموضوعية.

وتُستخدم الزاوية الرومانسية المشهورة باسم "مجنون ليلي" كقصة رمزية لتصوير قوة "السطوع" وعجز المسافر عن تحمّل الإشعاع الذى يصدر عن هذا السطوع طالما لم يمر بالتحضير الضرورى لمواجهة.

تشفعت قبيلة "المجنون" له عند بعض أقارب "ليلى" حتى يسمحوا له بالإشراق الذى سيلف كيانه لمراى جمال "المحبوبة".

وردت قبيلة "ليلى" بالأنا بأس فى ذلك، ولكن "المجنون" لا يتمتع بالقوة التى تكفى للتطلع إلى جمال "ليلى".

وجاءوا بالمجنون، ورفعوا زاوية من زوايا خيمتها. وسرعان ما وقعت عيناه على ثنية فى فستان قديم كان لـ "ليلى": فما كان إلا أن سقط "المجنون" مقشياً عليه.

ليس فى وسع أحد أن يتحمّل الإشراق ما لم يكن مستعداً له. وفى أفضل الأحوال سوف يقذف به فى حالة من النشوة، يكون خلالها مشلول الإرادة، كما كان عليه الأمر، وعاجزاً عن إكمال الاتصال. وهذا هو السبب، مع شعراء الدراويش، فعلى الرغم من حديثهم عن أنهم "مجانين بالحب"، فإنهم يؤكدون أن جنونهم جاء نتيجة لنظرة سابقة، وليس عن تجربة صادقة. ويعترف الجميع أن التجارب الصادقة لا بد أن تأخذ شكلاً حياً متبادلاً ومفعماً بالمعانى، وليس شكلاً من أشكال الانتشاء الذى لا يُجدى فتيلاً.

لم يصل الأمر بالسكارى الباطنيين إلى هذه المرحلة وحاولوا إعادة إنتاج التجربة بشكل متكرر أو الاقتراب منها سواء على الورق أو الفن الذى يغلب عليه الانفعال. وهذه هى المرحلة التى يغدو عندها كثير من التجريب فى الباطنية مكروهاً.

يشير كل من "الوجد" و"الوجود" إلى حالتين، تُعد الأولى بينهما حجباً للثانية. ("جنيد") ففي "الوجد" يكون الفرد منعماً فى إحساس مضاد للإحساس الذى استشعره قبل ذلك. كما يُصبح متوافقاً مع شكل من المعرفة مختلف عن ذلك الذى كان معتاداً عليه. ويجرب المرء المرور بهذه الحالة عندما لا يزال واقفاً عند المرحلة التى يكون فيها مرتبطاً بصورة بدائية بالصفات الحسية ولا يملك سوى فهم محدود لآى منظور أعمق لها.

الوجود هو الاسم الذى يُعطى لحالة "الاكتساب" عندما يتصور المتفانى الوجود الحقيقى، فى وضع معارض للوجود المادى البسيط.

أما "الفترة" و"اللحظة" فمفهومان مرتبطان بلحظة إدراك متصلة ومعرفة مؤقتة، أو الأداة التى تصوغ حالات أخرى للوجود. وهناك مفاهيم وتمارين أخرى مرتبطة بهذين المفهومين. أحدها يتمثل فى تجميد الحركة، وهو الأمر الذى يعنى وقف عمليات التداعى العادية بصورة مؤقتة. وهناك مفهوم آخر هو استخدام "توقيف الزمان" و"توقيف المكان"، وهو ما يُمكن عملية "الزمن البناء" من الاكتمال.

قد يُسمى "الصوفى الكامل" ولى الزمان، وهو ما يعنى ولى البداية والتوقيف، للمعرفة المخففة. فالفرد الذى يستطيع أن يعمل فى ظل هذا المجال يُسميه الحكيم "الشبلى": ذاك الذى هرب من البقاء تحت سلطان "الحالة"، أى الحالة الباطنية من الطرب، ولكنه طرب معمم إلى حد البهجة.

"اللحظة" هو المصطلح الذى يُطلق أيضاً على "النفس". وهو يُمثل التمارين البدنية التى ترتبط بالتنفس، كما يُعد أيضاً تصويراً للحقيقة التى تقول إن التطور الصوفى ليس إلا تتابعاً، مثل نبض التنفس، وليس حالة إستاتيكية أو حركة غير منتظمة.

وبناء عليه: فـ "اللحظة" عبارة عن مكان للتوقف. والنفس ليس سوى حالة حرة من "التوقف" و"الزمن" ليس موجوداً إلا للمبتدئ. والنفس المنتهى الذى أكمل دوره.

و"الشهود" [=الحضور] و"الغيبه" [=الغياب] مصطلحان يشيران إلى حالات صوفية قد لا يدركها الرجل أو المرأة العادية، وقد يكون الدرويش حاضراً إلى الحد الذى يتعلق بالعالم غير المرئى، وفى نفس الوقت يكون حاضراً فيما يتعلق بالعالم المألوف.

ويعرّف السير "سيد أحمد خان" الغياب أو الغيبة من هذا النوع بأنها كل ما هو خارج نطاق بصرتنا، مثل قوة الجاذبية الأرضية.

توجه "شبلى" لزيارة حكيم عظيم آخر هو "جنيد". وهمت زوجة "جنيد" بالاختباء عن خفر وحياء خلف إحدى الستائر. فما كان من زوجها "جنيد" إلا أن قال لها: ابقى

حيث أنت: "الشبلى" غائب. وهنا أجهش "شبلى" فى البكاء. فقال له "جنيد": (يتعين عليك أن تكون غائبا الآن لأن "شبلى" عاد) فأن يكون الدراويش حاضراً أو غائبا لا يعنى أكثر من أنه يعمل على مستوى بعد آخر، وبالتالي يبدو غائبا.

وهذا ما يختلف عن "السرحان" أو شرود الذهن، وهو ما لا يُعد موقفاً بناء أو إيجابيا بحد ذاته. ولم يكن فى وسع زوجة "جنيد" أن ترى غيبة "شبلى"، ولكن "جنيد" قنصها. وعلى نفس المنوال فإن الشخص العادى ينكر حتى إمكانية حدوث مثل هذه الحالات، لسبب بسيط: ليس فى مقدوره أن يلحظها. فبالنسبة له، لم تكن مجرد غيبة بل اختفاء وتوارى مثلما توارى "شبلى".

أما "الحضور" فليس بطبيعة الحال سوى نوع آخر من الغياب، وفقاً لنقطة الاستشراف: (فأن تكون حاضراً مع "الذات العلية" يعنى غيابك عن البشر) وهناك بعض الدراويش الذين يبادلون طرفى الاستقطاب، ربما ببطء وربما فوراً. فعندما يكتمل التحول السيميائى تماماً، ينتفى وجود الثنائية. فالدراويش يكونون فى حالة من الحضور الدائم ولا يكونون متوارين عن أى من العالمين الراهن والآخر.

تنطوى منهجية الدراويش على استخدام التمارين أو الشعائر المصممة بحيث تؤدى إلى "التجريد" [= الانفصال البرائى] و"التفريد" (العزلة الجوانية). ويمكن بلوغ التوازن السليم لدمج الملكات الخاصة عن طريق النبذ "البرائى" للرغبات التى يعرفها هذا العالم، وعلى المستوى الجوانى عن طريق رفض التعويض فى العالم الآخر وحتى فى العالم الراهن". وهذا هو "التجريد".

لا يُعد التفريد أساسيا للتجريد. ولكنه مرتبط به أو يمكن أن يكون كذلك. فهو ينطوى على رفض تكثير الأعمال التى تنتسب إليه، وإخفاء ظهورها عن طريق إسباغ فضل "الذات العلية" ونعمائها على شخصه.

يُضىء هذا المنهج المثالب التى ينطوى عليها تطور الديانة العادية، أى التى تركز الانتباه على العالم الآخر، وهو الأمر الذى يُعد بالنسبة للدرويش مجرد مرحلة أولية، يتعين إسقاطها متى حان وقت العمل.

فـ "محو" وإثبات" وجود العبد ينطويان على تفسير لمعنى الكلمتين. ومثل هذا التمثيل التخطيطي لأحد مظاهر الوجود الدراويشى يسمى العوام فهمه على نطاق واسع. فكل "محو" هو ذاته "إثبات" فى نفس الوقت: فمحو الصفات السلبية ينتج عنه تفعيل أو تنشيط لصفات مساوية مناقضة ولكنها تكون إيجابية. وقد وصف التخمين السطحي هذه النظرية والعمليات التى ترتبط بها بأنها نفى لذهن الدراويش أو عقله. ونظراً لأن الدراويش لا ينشغلون بالتنظير أو مهتمون بالتفسير الأيزيجيزى [نهج متكلف فى تفسير الكتب المقدسة يبيع إضافة المفسر لما يقتضيه النص كى يستقيم المعنى الذى يريده. المترجم] بل بالعمل، فإن هذا الوصف لا يعدو الالتصاق بالكلمات.

أما "التلوين" بمعنى التغيير و"التمكين" أى توفير الاستقرار فيشيران إلى موقفين للعقل والبدن معاً، إلى جانب كونهما حالات جوانية. و"التمكين" هو المصطلح الذى يُستعمل لدوام تجلى الحقيقة. وفى هذه الحالة تخبر قلوب الدراويش سكونية دائمة، تمكنهم من إدراك الحقيقة الخالصة، أو الحقيقة الموضوعية، تلك التى يُطلق عليها الحق. ويأتى "التلوين" وهو تمرين وهو عبارة أيضاً عن حالة السكونية التى تلف القلب، عن طريق مواصلة تمارين الحضور والغياب، كما سبق لنا أن أشرنا، إلى جانب تدابير أخرى.

تشكّل تمارين الصلوات، التى يُركز خلالها المرء على التفاسير الخاصة والاستعمالات الخاصة لشعائر الإسلام، جزءاً ضخماً من باقى ترجمة الكولونيل "كلارك" لـ "مواهب" Gifts. ثم تأتى المعانى الرمزية للتقشف والفقر والتواضع وكذلك للعزوبة والزواج والثقة والرضى والحب.

يُعد الحب أعظم الموضوعات [=التييمات] التى تتخلل بحار الشعر الصوفى والتعاليم الشخصية لكبار الأولياء كذلك.. فالحب هو بصفة أساسية، خالق حالات التجربة، التى يُشار إليها بصفتها "مواهب". وهناك نوعان من الحب: الحب العادى والحب الخاص. وأولئك الذين لن يتابعوا التطورات الممكنة فى هذا المجال من المجالات الصوفية يخلطون باستمرار بين هذا النوع من الحب وذاك، خلال تبادل مضرب يُضلل إدراكهم.

أمثال هؤلاء الناس، على سبيل المثال، يرتكبون أخطاء فادحة في تقييم الأفراد والجماعات والمواقف. ونظراً لأنهم يدركون ذلك تراهم يشقون، بصفة عامة، في محاولة التعويض عن أخطائهم، خلال إضفاء الطابع العقلي على الأمر، وبالتالي قد يبدون غريبى الأطوار فى نظر أولئك الذين يلاحظونهم، سواء أكانوا مستجدين أو غير مستجدين. ويُعد خداع الذات أحد أعراض هذا النوع من الحب، الذى لا يستطيع أحد أن يشكك فيما يحمل بين طياته من إخلاص. ومع ذلك تكون سجيته عرضة لتذبذبات لا يلاحظها الفرد.

يُعد "كلارك" فى قائمة مستقلة نقط المقارنة بين هذين النوعين من الحب. ويُعد إدراك مفهوم "البركة" فى شكل أو الوجود الظاهر لهذا الشيء أو ذاك بمثابة صفة للحب العادى. وعندما يصبح هذا حباً عميقاً أو خاصاً فإنه يتحول إلى ميل ذاتى لرؤية جمال الجوهر (الذات) لا الشكل. ويتبدى تأثير الحب بمعارضة الحب الذى يضيف جمالاً خاصاً على الوجود (الحب العادى) بالحب الذى يرتقى ويعلو شأن الوجود (الحب الخاص).

ليس الحب الحقيقى من النوع الجوهرى، حباً عمومياً بل حباً خاصاً. وقد يرصد الجمال فى كل أشكاله، ولكن انتباهه موجه فى حقيقة الأمر إلى الجوهر الذى يعتبر بمثابة الحب فى نهاية الأمر. فالمرء بهذا المعنى لا يُحب إذا قاده حبه إلى التششت الذهنى. وهناك حكاية تستطيع تصوير الأمر:

"قابل أحد الرجال امرأة على جانب كبير من الجمال، وكان أن أفصح لها عن حبه، وهنا قالت له هذه المرأة: 'بجوارى امرأة أجمل كثيراً منى، وأكثر نضارة واكتمالاً فى مدارج الجمال، وهى أختى. فما كان من هذا الرجل إلا أن تطلع كى يراها. فقالت المرأة الأولى: 'أيها 'الفشار'! عندما وقعت عليك عينائى وأنت قائم من بعيد، ظننت أنك رجلٌ حكيم. وعندما اقتربت تخيلت أنك محب. والآن أدركت أنك لا هذا ولا ذاك.."

تصوّر حكمة الدراويش إحدى خصائص الحب النادر للغاية بأن بقية البشرية، على وجه التقريب، لا تتخيّل. يُفكر المحب ملياً حتى في أقل نظرة تلقى عليها عليه محبوبته. ولكنه لا يفكر إلا لماً في نظرتة هو إليها. وفي هذا الضوء لا تعكس مشاعر "الحب العادى" سوى المركزية الذاتية أى "الأنانية".

يحافظ "كلارك" فى ترجمته على عددٍ من التعريفات للأفراد الصوفيين والحالات الصوفية، مما لا يقبل منا عرضاً تبسيطياً. ففى غضون السبعين سنة التى مرت على صدور هذا الكتاب، يتعيّن الإقرار بأن المعنى الصوفى للتعريف المتغير وفقاً لكثير من العوامل لم يستقر، دعنا نقول، فى اللغة الإنجليزية. ولكن ذلك أمر محتوم على وجه الاحتمال بينما نجد القواميس تحافظ على الافتراض الذى يذهب إلى أن الإيجاز ممكن فى جميع التعريفات.

"الفقير"، على سبيل المثال، هو الشخص الذى يفتقر إلى المال. وبالتالي فهو ليس بالضرورة "زاهداً"، الذى يعد متقشفاً وهذا المتقشف قد يكون فقيراً وقد لا يكون. ولكن الشخص الفقير قد يكون فى وقتٍ من الأوقات متقشفاً وفى وقتٍ آخر ليس متقشفاً بالمرّة. وعلى نفس المنوال قد يكون المتقشف فقيراً وقد لا يكون، وذلك بالمعنى المستفاد من الفقر أو الضعة الذهنية المتعمدة. فالفقير يكون قد تخلى عن الإيمان بالمغزى المبالغ فيه للهموم المألوفة. وإلى هذا الحد يكون الفقير شخصاً صالحاً أو مناسباً لـ "الطريق"، بل قد تخلى كليّة عن كل فكرة عن مراحل التطور، وعن الحالات وحتى الأعمال. ولكنه لا يستطيع أن يُقدم على ذلك ما لم يكن قد وصل إلى المرحلة التى يكون هذا ممكناً بالنسبة له، وعندما يُصبح هذا وظيفته، وليس مجرد اختيار من اختياراته. إلا أن الصوفى أعلى مقاماً من "الفقير"، وذلك لأن "الفقير" يريد "الفقر" منذ البداية أما "الصوفى" فلا يريد شيئاً. وهكذا فإن "الفقير" قد يصير صوفياً، وفى هذه الحالة ينتفى فقره و يصبح ملغياً.

ليس من الممكن الاستقرار على معانى المصطلحات الصوفية بشكلٍ نهائى، مع أن إمعان النظر فى مجمل المدونات الصوفية وبعض استعمالات الأسماء التى أطلقت على الصوفيين يُمكن أن يُعطى انطباعاً حول الكيفية التى يعمل وفقاً للنسق.

ماذا يكون الدرويش؟

قام المبجل "جوزيف وولف" برحلة خطيرة فى ربوع آسيا فى القرن التاسع عشر، وذلك فى سبيل إطلاق سراح "ستودارد Stoddard وكونوللى Conolly"، وهما ضابطان بريطانيان كان يحتجزهما أمير "بخارى". وكان المبجل يدين فى وقت سابق بالديانة الموسوية ثم أصبح قسيساً بكنيسة إنجلترا، كما كان قد حصل على مباركة شخصيات ذات نفوذ فى بريطانيا. وكان فى وسعه أن يجوس بحرية كاملة فى ربوع آسيا الوسطى، فلقد أطلق على نفسه اسم "الدرويش المسيحى"، مستغلاً المنزلة العالية التى يتمتع بها اسم "الدرويش".

الدرويش هو الصوفى. وفى شمال أفريقيا يعد "الدرويش" لقباً للاحترام، وإن كان أقل قليلاً من لقب "العارف"، فى حين أن العوام كانوا ينظرون إلى "الصوفى" نظرة ملؤها الريبة لأنه ينخرط فى عمليات غامضة. وفى إنجلترا حسب الإنجليز "الصوفى" "باطنيا يدين بالديانة المحمدية من النوع الحلولى"، بينما "الدرويش" يعد شخصاً غريب الأطوار ومستهجناً أى ما يمكن أن يطلق عليه "صوفى" فى شمال أفريقيا.

مع أن الملوك أنفسهم قد يشيرون إلى أنفسهم باسم "الفقير"، إلا أن الاسم قد يكون مسبباً للخرق فى مناطق معينة. وقد قال أكاديمى هندى مرموق ذات يوم: تلبس كلمة "فقير" مع "هندوسى مشعوذ" و "أسوأ". ولعلنى لا أرى فيك "فقيراً"، ولكن كـ "رجل الدرب".

يساعد وضع الكلمة فى عبارة فى تحديد الاستعمال: إذا قلنا "هو درویش" فإن ذلك يعنى "هو طيب وشخص بسيط ينشد الحقيقة". أما إذا قلنا: "هو فقير"، فإن ذلك يعنى أنه يكافح فى سبيل تحسين وضعه فى تواضع. "وهو صوفى" تعنى ذاك الذى يتتبع الطريق الصوفى، وأيضاً ذاك الذى حقق تقدماً فى هذا الطريق.

وينشأ التشوش من جراء عوامل عديدة. ليس أقلها تلك الحقيقة التى تقول إن الصوفيين أنفسهم لا يستعملون بطاقات للإشارة إلى حالات نهائية أو مراحل ثابتة، طالما لا وجود لمثل هذه الحالات أو المراحل فى الصوفية. فبوسعنا أن نضع بطاقة على رطل من الزبدة ونقول "هذا زبد"، ولكن ليس هناك درویش أو عارف بشكل كامل؛ فحالته تتغير فى علاقته بالدرجات النهائية للحقيقة والموضوعية.

وفى الأدب الصوفى نجد أن كلمات مثل "صوفى" و"درويش" و"فقير" تُستعمل بشكلٍ أشد ندرة من "العارف" و"المحب" و"المريد" follower و"المسافر". أما الكلمات الأخرى فتميل نحو أن تكون بطاقات برائية.

فى الصوفية تكشف التعريفات القاموسية عن عيوبها ربما بصورة أشد لفتاً للنظر مما هو الحال فى ميادين أخرى. وبناء عليه فإذا التقطنا قاموس Chambers' Dictionary (طبعة سنة ١٩٥٥) فإننا نجد ما يلى:

درويش: "عضو إحدى الجمعيات المحمدية الكثيرة..."

صوفى: "باطنى حلولى من أتباع الديانة المحمدية..."

فقير: "متسول من أتباع إحدى الديانات (وخصوصاً المحمدية) وناسك..."

وهكذا نجد أن كلمات مثل "محمد" أو حتى "محمدي" وكذلك "جمعية" و"حلولية" و"باطنى" و"ديانة" و"متسول" و"ناسك" تحمل معانى مختلفة فى الاستعمال الشرقى وخصوصاً فى الاستعمال الصوفى عما هو الحال فى اللغة الإنجليزية.

ويقول قاموس فارسى أكثر شاعرية، وإن كان أقل تحديداً فى الظاهر: ماذا يكون الصوفى؟ يرد: الصوفى هو الصوفى، وينجح فى ضبط القافية فى الفارسية على هذا النحو:

Sufi chist-Sufi Sufi'st

والحقيقة أن هذا ماثور صوفى. وبذلك يكون مصنف القاموس قد عزف عن محاولة تعريف ما لا يُمكن تعريفه. ويقول قاموس أردى: "كلمة الصوفى تشير إلى أى مرحلة من مراحل الوجود المتتابعة بالضرورة والخاصة والمتعددة، وكلها مفتوحة أمام البشرية فى ظل ظروف معينة، تكون مفهومة جيداً وحسب من جانب كل أولئك الذين يصلون إلى هذه الحالة من "العمل"، وهى حالة تُعد غامضة ولا يُمكن الوصول إليها وغير منظورة لأولئك الذين يفتقرون إلى الوسائل التى تمكنهم من إدراكها."

ويستشهد "كلارك" بالأدب الصوفي الذي كتبه معظم المؤلفين الكلاسيكيين على امتداد فترة تصل إلى سبعة قرون (من ٩١١ إلى ١٦٧٠ م.ع.م.) وبينهم الفرس والأفغان والتركمان والعرب والهنود. وتقع مصادره الغربية بين سنتي ١٧٨٧ إلى ١٨٨١، أي ما يقرب من قرن من الزمن، وقد نشرت في "كلكتا" دار نشر حكومة الهند ترجمته لكتاب "مواهب".

يليق بهذا الكتاب المتميز أن يُعرض خارج نطاق النمط الثقافي الاسمي، جزئياً لأنه يأتي كنتاج لمدرسة تضفر وتعبّر وتعيد عبور التيار الصوفي التقليدي خلال القرون التي كانت الصيغة الدرويشية قد أصبحت خلالها مفتوحة بصورة مألوفة.

ينطوى هذا التفاعل على أهمية كبيرة، لأنه يكشف كيف أن التيار الصوفي يلتقي ويمتزج ويعيد الانضفار بطريقة لم يكن في وسع الملاحظة السطحية لطريقة الدراويش أن تتوقعها.

مؤلف هذا الكتاب هو الشيخ "شهاب الدين محمد السهروردي"، وهو تلميذ مؤسس الطريقة السهروردية، وهذه الطريقة تأسست على تعاليم مدرسة "ضياء الدين نجيب السهروردي" الذي توفي في سنة ١١٦٧ م.ع.م. وهو الذي كتب "شعائر التلاميذ" وعلى غرار حياة معظم المعلمين الطلائع، فهي ليست موثقة بشكل يرفعها فوق الظنون. وكان هذا جزءاً من سياسة مرسومة، فلقد اعتزم مؤسس المدرسة أن يركز الانتباه على المؤسسة دون الأشخاص.

ومؤلفنا، تلميذه كان قطب المعلمين الصوفيين في بغداد، وكان مصدراً لتركيز وتحويل الحكمة الصوفية في عصره.

وقد سافر تلاميذه في طول الدنيا وعرضها، حاملين منهج الطريقة. وكان سيد نور الدين الأفغانى (غزنة) هو الذي نقل النسق إلى الهند، حيث رفعه الملك "ألتامش" Altamash إلى أعلى مسئول ديني في البوالة. وهناك تلميذ آخر يسمى "نجم الدين الأكبر" Kubra الذي أسس فرقته الخاصة على اسمه: "الأكبرية" وكان ولياً لكل

أنواع الكرامات، وقد امتلك، على سبيل المثال تأثيراً رهيباً حتى على الحيوانات عن طريق الإسقاط الفكرى وحده. وبفضل "بركته" أصبح كثيرٌ من تلاميذه أولياء، حتى اكتسب اسم "أبو الأولياء". وقد ندر بين الصوفيين من برّهم [= فاقهم] سواء فى سلطانهم أو شعبيتهم. وقد امتدت الطريقة السهروردية إلى كافة أنحاء العالم الإسلامى من الأطلنطى حتى الهادى.

وفى إحدى البقع، تمكن أحد الأولياء الدراويش من الطريقة السهروردية فى "بخارى"، وهو "شمس الدين حسين" أن يجمع حوله أربعة آلاف تلميذ. وقد اقترن بابة السلطان التركى "بايزيد" الأول المعروفة باسم "نيلوفر هانم".

وكان الشاعر الكبير "سعدى الشيرازى" تلميذاً لمؤلفنا، الذى كان نفسه ابن أخ وخليفة مؤسس الطريقة.

وفى طوعنا أن نتتبع آثار "بركة" الطريقة إلى نفس الأولياء الصوفيين الكلاسيكيين، الذين وفروا الإلهام للطرق والمدارس الأخرى. وبالتالي فإن الطابع الرئيسى للتعاليم كان ملوناً قليلاً عند تقديمها خلال المنظمة المعروفة باسم "الطريق السهروردى"، وكانت الترجمة الغربية هى "الطريقة السهروردية".

وانبثاقاً من نفس الأصول كان الأولياء الصوفيون الذين رأوا فى "السهروردية" تمثيلاً للتعاليم الصوفية فى ذلك العصر. ومن هنا نجد نوعاً من التبادل المشترك فى عضوية الطرق، وهو الأمر الذى ينطوى عند البعض على فوضى. ولقد كان بعض أشهر الأولياء "أسياداً" [=أشرفاً] أى منحدرين من نسل النبى "محمد" (صلى الله عليه وسلم)، أما الآخرون فكانوا أحفاداً مباشرين لطرق أخرى، مثل "بهاء الدين زكريا" حفيد مؤسس الطريقة القادرية. وقد تربى الشيخ العظيم "جلال الدين التبريزى" فى أحضان الطريقة "السهروردية" ثم انضم إلى "الطريقة الشيشتية" Chishti بعد سبع سنوات من ذلك مع "شهاب الدين" فى بغداد. ويتعين علينا أن ننظر هنا إلى الصوفية باعتبارها وسيلة لتركيز بعض التعاليم ثم نقلها عن طريق وسيط بشرى إلى مناخات مستعدة لاستقبالها. وقد جرت محاولات فى هذا السبيل، قبل وبعد "كلارك"، فى أوروبا،

بدرجات مختلفة من النجاح. وفي معظم الحالات تمثل التأثير في سحب الفرد إلى الوراثة إلى جذور التعاليم في الشرق، حيث لا تزال متركزة. ولقد عاش كثير من الصوفيين واشتغلوا في الغرب، ولكن الظروف الصحيحة لم تنهياً، إلا في الآونة الأخيرة سواء للتطبيع مع أو إعادة تقديم مدرسة أصيلة لنقل الصوفية إلى العالم الغربي. ونقاد صبر كثير من المرشحين كتلاميذ يقلل من الجدوى الكبيرة من وراء محاولاتهم في تطوير مثل هذا العمل.

ويبين أحجار الزوايا، لهذا النوع من التطور نجد ضرورة، ألا نمر بون ذكر ترجمة الكولونيل "كلارك" لـ "مواهب".

الفصل الواحد والعشرون

طريقة الدرويش

فى ظل الفكر السطحى،
ما يبذو نفاقاً عند المستيرين،
قد يكون فى الحقيقة بما
نستشعر أنه إخلص،
عند المستجدين.
حضرة بايزيد البسطامى

ينتمى كل الصوفيين على وجه التقريب إلى عضوية هذا الطريق Way أو ذاك، وهو الطريق الذى يسمّيه الدارسون الغربيون "طريقة" Order، فى إشارة إلى التشابه المفترض مع الطرائق (جمع طريقة) الدينية المسيحية فى العصور الوسيطة، مع أن هناك اختلافات على جانب كبير من الأهمية بين هذين النوعين من التنظيمات الدينية.

على أن "الطريقة" بالنسبة للصوفى، ليست هوية تعمل على استمرار الذات مع بنية هرمية ومقدمات منطقية محددة، ترسم نسقاً تدريبياً للأتباع. ولما كانت الصوفية تقوم بطبيعتها على التطور، فيستحيل بحكم تعريفها ذاته، أن تأخذ أى شكل دائم لا يتغير وجامد من ذلك النوع. وفى مناطق معينة و تحت ظل قلة من المعلمين، تظهر مدارس معينة و تقوم بأنشطة مصممة بحيث تُدعم الحاجة الإنسانية إلى اكتمال الفرد. وهذه المدارس (مثل مدرسة "جلال الدين الرومى" و "داتا جانج باخش" Data Ganj Bakhsh على سبيل المثال) تجتذب عدداً كبيراً للغاية ممن لا يدينون بالديانة المحمدية، مع أن شخصيات نشأت على التقاليد المحمدية منذ ظهور الديانة المحمدية ظلت تترأس المدارس الصوفية باستمرار.

وعودٌ على بدء، بينما تحتفظ الطرق (جمع طريقة) بقواعد محددة وتضع صيغاً للزى الذى ترتديه والشعائر التى تقيمها، وهذه ثابتة لا تتغير، ويتوقف المدى الذى يصل إليه الصوفى فى التزامه بهذه الصيغ على الاحتياج الذى يستشعره إليها، على نحو ما جاء فى وصفة معلمه.

لبعض الطرق (جمع طريق) الكبرى توارىخ مفصلة، ولكن الميل إلى تقسيمها إلى أقسام بناء على التخصص يعنى أن هذه المدارس كانت تتشارك فى هذا الوقت أو ذاك فى خصائص اسمية [نقيض الواقعية المترجم]؛ وهذا راجع إلى أن "الطريق" يكون قد تطور خلال ضرورة جوانية، لا تقودها برانيات إطاره التنظيمى الظاهر.

وقد بلغت السرية بكثير من المدارس درجة جعلت أحد أعظم أقطاب الصوفيين جميعاً، وهو "الهجویری" (توفى سنة ١٠٦٣) الذى كتب كتاباً - "كشف المحجوب" (١) - كان موضوعه الصوفية وطرائقها (جمع طريقة) فى القرن الحادى عشر، وخلال كان يُعطى معلومات مستقيضة عنها، حتى إن البعض افترض فعلاً، أنه اخترع أو لُقِّ جزءاً من مادة الكتاب.

وحتى هذا التطور نفسه جاء، على النقيض مما يفترض الناس العاديون كجزءٍ من سياسة درويشية لا مفر منها. و"داتا" (بمعنى "درويش" باللغة الهندية) "جانج باخش" [= الرجل الكريم]، وهذا هو الاسم الذى يُعرف به "على الهجویری" فى الهند.

يشير الصوفيون إلى "الهجویری" المولود فى "غزنة" بأفغانستان بلقب "المختار" أى ذاك الشخص الذى وقع عليه الاختيار كى يُذيع حقائق معينة عن الصوفية والتنظيم الصوفى، بهدف إبرازها على الساحة الهندية (وقد دُفِن فى مدينة "لاهور" بإقليم "البنجاب" بباكستان وتحظى مقبرته التى تضم جثمانه بالتبجيل من أتباع كل المعتقدات)، وقد تلخّصت مهمته هناك فى أن يُثبت خلال حياته وأعماله القضية التى ترى أن الصوفية تتسق على وجه الدقة مع مبادئ الديانة المحمدية. وليس فى وسعنا أن نبالغ، مهما قلنا، فى أهميته، وفى عبارة الكاتب المسيحى "جون سبهان" John Subhan:

"لا يزال في وسع المرء أن يلقي نظرة على مقبرة "على الهجویری" في مدينة "لاهور" الباكستانية بالقرب من بوابة "بهاتی". ولقد كانت محط تبجيل بل موضعاً يحج إليه الأتباع طوال الشطر الأكبر من تسعة قرون. فلقد لجأ إليه كثيرون من كل المشارب، من الملوك إلى الشحانين على امتداد القرون، خلال بحثهم عن السعادة الروحية والنيوية. وكان معظم المسلمين الغزاة والدرويش الجوالين، يضعون نصب أعينهم أن يزوروا ضريحه". (٧)

تأتي منزلة "الهجویری" بين الصوفيين، في المقام التالي مباشرة لأهميته في تفسير جوهر الصوفية للمسلمين أنفسهم. فكتاب "كشف المحجوب"، بالنسبة للصوفى، يحتوى مواداً يستطيع هو وحده، أن يفهمها وأن يخفيها داخل شكل كتاب مصمم كي يقرأه المسلمون الاتقياء بهدف تعريفهم بالطريق الصوفى، خلال المصطلحات التى يألّفونها فى تقاليدهم الأساسية.

يضم الكتاب نبذاً عن حياة صفوة الصوفيين، سواء من القدماء أو المعاصرين، مع إشارات إلى المبادئ والحسنات والصلوات والإيمان والباطنية. والكتاب بذلك، موجه إلى أولئك الذين يريدون الاقتراب من الصوفية خلال السياق السائد للديانة المحمدية. وبعيداً عن هذا التقديم الواضح، يخفى "كشف المحجوب"، بطريقة لا يستطيع إدراكها سوى الصوفيين، معلومات حول استعمال ومعانى اللغة السرية التى يلجأ إليها الصوفيون للتواصل والاستمرار فى أداء تمارينهم أو شعائهم الخاصة.

ويجد القارئ كل ما يمكن كشفه فى الوقت الحاضر فى الفصل المخصص للثوب المرقع. ولقد كان ارتداء الثوب المرقع عادة صوفية، وعلامة على التزام الصوفى على الطريق. وقد يمكننا أن نطلق عليه الزى الرسمى للدرويش الجوال، وقد شوهد فى أرجاء آسيا وأوروبا على وجه التقريب لما يصل بالتقريب إلى ١٤ قرناً من الزمن. وقد أفصح النبى "محمد" (صلى الله عليه وسلم) وعدد من صحابته عن تحبيذهم للطريق الصوفى بارتدائهم هذا الثوب. وكثير من المعلمين الصوفيين سجلوا قصب السبق فى طريقة تخطيط الرقع، وما إذا كانت كبيرة أو صغيرة، ومن الذى ينبغي عليه أن يرتديه،

ومن يستطيع خلعه على من، وهكذا. والظاهرة بأسرها تُعد جزءاً من الغموض الذى يلف الصوفيين.

قد يرضى الفصل الذى كتبه "الهجويرى" عن الثوب المرقع، إذا ما قرئ عند قيمته السطحية، أى لاهوتى ورع. ولما كان هذا الفصل يصب تركيزه على الصلة بين الرقع والفقر، وعلى الصنعة التى يحتاجها المرء كي يخطط رقعة بصورة صحيحة، وعلى التأكيد الخارجى على التنسك الذى ينطوى عليه ترقيع الثوب، فإن من الممكن قراءة هذا الفصل بصورة يبدو معها مفعماً بالتقوى، أو مجموعة من الأفكار والحقائق التى لا ترضى أحداً، والمحشودة من هنا وهناك لأهداف عواطفية. إلا أن الحقيقة غاية فى الاختلاف.

وعندما يقرأ التلميذ النص فإن من المتعين عليه أن يعرف، أولاً وقبل كل شىء أنه لا يستطيع أن يُترجم كلمة "رقعة" ويتركها عند ذلك. إذ ينبغى عليه أن يبحث عن المفاهيم التى تحتويها الكلمة فى لغتها العربية، ويحفظ هذه المفاهيم كلها فى ذهنه، ويقوم بتطبيقها على النص بطريقة معينة. وعندئذ سوف يتحقق مما إذا كان الكاتب يشير بـ "الرقعة" إلى معناها الحرفى أم إلى "المشى" أم "هبة الله" وهكذا.

والآن نجد أن تأثير هذا الكتاب على الصوفى غاية فى الاختلاف مع الطرح الذى كان ليتحقق من القراءة السطحية. وإليك مثلاً على الترجمة شبه الحرفية، مستقاة من الترجمة التى قام بها البروفيسور "نيكلسون" لهذا الفصل:

«أن يشقى الصوفى فى تخطيط الأثواب المرقعة يُعد من الأمور المباحة بالنسبة إلى الصوفيين، نظراً لأنهم حازوا سمعة عالية بين الناس، ونظراً لأن كثيرين يقلدونهم ويرتدون أثواباً مرقعة، ويكونون مذبذبين لإتيانهم أعمالاً غير لائقة، وطالما كان الصوفيون يكرهون مجتمع الآخرين أكثر منهم هم أنفسهم، فلهذه الأسباب، تجدهم وقد اخترعوا ثوباً، لا يستطيع أحد سواهم أن يخطيه، وجعلوا منه علامة على التعارف المتبادل وبطاقة تعريف. كل ذلك حتى إذا دخل درويش ما إلى حضرة أحد الشيوخ، وهو يرتدى هذا الثوب الذى يحمل رقعة مخيطة بفرزٍ واسعة، فإن الشيخ (لا يستطيع) أن يطرده من حضرته.»

يضم الجذر العربى الذى اشتقت منه كلمة "رقعة" مجموعة مهمة من المعانى. قد نجد بينها ما يلى:

(١) رقعة: كيف يبدو الصوفى عندما يتكلم أو يتصرف فى ضوء معرفة مزيدة، لا يستطيع أن يلحظها الشخص العادى. الستر المبرقش قد تكون ترجمة معقولة لهذه الصفة. كما أن كلمة "أبله" أو "أهبل" بالمعنى الصوفى والأدق "هبة الله" مشتقة أيضاً من نفس الجذر "أرقع".

(٢) رقاع: إدمان الخمر. يستعمل الصوفيون قياس الانتشاء فى الإشارة إلى تجارب باطنية معينة.

(٣) أرتقع: لامبال. يبدو الصوفى غير مبال بما حوله من أشياء قد تبدو غاية فى الأهمية بالنسبة إلى الشخص العادى، ولكنها قد تنطوى، من الناحية الموضوعية، على مغزى آخر.

(٤) رقع: السماء السابعة. إشارة إلى السماء أو الصفة المقدسة للصوفية.

(٥) رقعة: رقعة الشطرنج. التبادل بين الأبيض والأسود، يُعد جزءاً من نمط المربعات لأرضية مطارح معينة لاجتماعات الدراويش.

(٦) مرقعة: الثوب المرقع. وهذه هى الكلمة الوحيدة من هذه المجموعة، بخلاف الكلمة الأخيرة، التى يستطيع الصوفيون استعمالها كرمز أو أداة، أو اسم رمزى يلخص كلام الجذر وكل المعانى الصوفية.

(٧) رقع: يرقع جلباباً ، أن يخطو بسرعة كبيرة، أن يُلغز منكتاً، أن يُصيب هدفاً بسهم، كل هذه مشتقات من نفس الجذر.

(٨) رقع: أصلح بئراً، وهو الرمز الذى يُشير إلى تعديل الصوفيين لـ "البئر" الموجود للمعرفة الإنسانية عند البشرية يشترك فى نفس البئر.

تمثلت إحدى مهام "الهجويزى" فى النقل، كتابة، وبصورة مستترة فى الشفرة الصوفية للعناصر الأساسية التى كانت مدارس الدراويش لتستعملها فى أوقات لاحقة.

كان توجه "الهجویری" إلى الهند خطوة متمشية مع تكتيك السفر الذي مورس على نطاق واسع في كل طريقة من الطرق الصوفية. وكان معلمه قد طلب منه أن يذهب إلى هناك ويقيم في مدينة "لاهور". وكان ذلك بمثابة آخر الأشياء التي يرغب في القيام بها على وجه الإطلاق، ولكن لما كان خاضعاً خضوعاً كاملاً للنظام القائم بين التلميذ والمعلم، فلقد انطلق من فوره إلى الهند. وعند اللحظة التي وصل فيها إلى "لاهور" وقعت عيناه على جثمان الشيخ "حسن زنجاني"، وهم يشيعونه إلى مثواه الأخير. وقد تبوأ "الهجویری" المنصب الذي كان يشغله خلفاً له، وهنا تحقق من أن معلمه أرسله إلى هناك خصيصاً لهذا السبب. مثل هذه الأمثلة من استبدال المعلمين الصوفيين الذين يقتربون من قضائهم المحتوم، وحلول آخر مرسل من مطرح بعيد ليست نادرة الحدوث في حوایات الدراویش.

لم يؤسس "الهجویری" أى طريقة، ولكنه استمر معلماً يغترف من علمه الجميع. أما اسمه فيصعد إلى قائمة المعلمين القلائل الذين تمتد "بركتهم" إلى كل كبير وصغير في مجتمع الدراویش، بضرف النظر عن العصر الذي يعيشون فيه. ويسود الاعتقاد أن سلطان "الهجویری" استمر حياً بعد وفاته على سطح الأرض، لأنه بلغ درجة من الكمال يعجز الموت معها عن إنهاء وجوده.

قد تأخذ الطرق (جمع طريقة) الصوفية شكلاً رهبانياً. ومن جانب آخر قد يضم الدير أو المدرسة الصوفية رجال اتصال وأنشطة تستطيع أن تمتد إلى مساحة هائلة وفي نفس الوقت غير مرئية بالنسبة إلى البرانى. ومن هنا نجد طرقاً - وعلى وجه الخصوص فروع طرق - تضم أعضاء في الهند وآخرين في أفريقيا، وبعضاً آخر في إندونيسيا. ولكنهم يشكلون في مجموعهم جسم المدرسة. ولما كان الصوفيون يعتقدون في إمكانية التواصل الواحد مع الآخر دون حضور جسدى، فإن مثل هذا المفهوم الخاص بـ"الطريقة المنتشرة" على نطاق واسع سوف يكون أسهل قبولاً من جانب الصوفى عن الأشخاص العاديين الذين يألّفون الآراء الأكثر تقليدية عن المجتمع والهدف الإنسانيين.

وتوجد فروع الطرق الصوفية في الطوائف الحرفية واتحادات الطلبة وفي التشكيلات العسكرية. وفي العصور الأكثر حداثة أصبح نوع الوحدة التي تمثلها

الأديرة التقليدية بمثابة الاستثناء. ويُعد الدير الصوفى الذى يُشبه من الناحية البرانية فى كثير من الزوايا الدير المسيحى والهندوسى والبوذى، فى حقيقة الأمر نتاجاً لظروف سياسية واقتصادية، بما لا يقتضى أى ضرورة باطنية. على أن الدير فى نظر الصوفيين ليس سوى "قلوب الناس"، وهو الأمر الذى يتماشى مع مفهوم الدراويش عن الصوفية فى هويتها المتطورة، ولا تستطيع أن تظل نسقاً لإعادة إنتاج الأشكال، مهما كانت جذابة.

فى المناطق التى لا يزال النمط الإقطاعى للحياة قائماً فيها، تستمر الأديرة الصوفية، التى ترتبط بإنتاج الأرض الزراعية، فى الازدهار. أما فى الحياة الحضرية، فإن المراكز الصوفية تكون أكثر خضوعاً لإيقاع الحياة فى المدن، وتستمد دخولها من الدكاكين الممنوحة للمجتمع الصوفى، أو من الضرائب التى تفرض على دخول أعضاء الطريقة.

تُمثل الطريقة الصوفية، إذن، مجموعة من الناس الذين يتخصصون فى قبول واستعمال ونقل مبادئ الصوفية. وليس هناك شكل تقليدى للصوفية، ويعتمد مظهرها الخارجى على الظروف والضرورات المحلية لـ "العمل".

فهناك دار نشر باللغة العربية وفى نفس الوقت تجدها عبارة عن منظمة صوفية.

وفى بعض المناطق نجد أن كل العمال الزراعيين والصناعيين صوفيون. ويسيطر الصوفيون على مهن معينة فى بعض البلدان. ومثل هذه التجمعات قد ترى فى نفسها "طرقاً" [=جمع طريقة] أو أديرة، ومنخرطة فى مهمة خاصة من القبول والحفاظ على/ والنقل للمبادئ الصوفية. وبطبيعة الحال، يتمثل العامل الرئيسى للطريقة فى إنتاج القدوة *exemplar* البشرية للتعليم، كعمل متميز عن الترويج للطريقة أو أى تسويق ميكانيكى لها فى ضوء المرتبة التى يمكن التعرف عليها بشكل مسبق. فليس للصوفيين أساقفة.

وليس معنى ذلك بحال أن البنية الهرمية للصوفيين غير محددة غاية فى التحديد، ولكن الصوفى يتعرف عليه الصوفى إلى ذلك الحد الذى يتعلق بالمرتبة، وذلك خلال

وسائل أخرى بخلاف إبراز شعار خاص. فهناك درجة معينة لتطور الفرد، لا بد أن يقرأها مع ذلك المعلم، يعتقد الصوفيون في وجودها إلى حد يستطيع إدراكها الآخرون ممن حققوا مكتسبات من نوع مشابه.

في نطاق مدرسة الطريقة يحدث القبول والتطور الأولين للمرشح للانضمام إلى عضويتها. وعلى التقيض من أنساق أخرى من التعليم، لا تعتمد الطريقة على طابع التشريط: conditioning، إذ يتعين على الطامع إلى عضوية الطريقة أن يرتبط بمبادئ الطريقة وبشخص المعلم، ولكن قبل أن يدخل ذلك حيز الإمكان، يتطلب الأمر إخضاع هذا المرشح للاختبار، الذي يهدف إلى استبعاد الذين لا يصلحون. وهؤلاء المرفوضون هم الذين يستشعرون الرغبة في ربط أنفسهم بمنظمة أو فرد بسبب ضعفهم الخاص. كما يجري استئصال أولئك الذين اجتنبهم الصيت الذي حازه الصوفيون والرغبة في اكتساب قوى إعجازية أو كرامات. وتتميز المهام الأولى التي يكلف بها العضو المرشح بوظيفتين: الأولى تحديد صلاحيته من عدمها والثانية أن تتضح له ضرورة أن يرغب في الصوفية لذاتها.

وغالباً ما يبذل المعلم الذي يؤضع المرشح تحت إشرافه كل ما في وسعه كي يثنيه عن الاستمرار في الترشيح، ليس عن طريق الإقناع، بل عن طريق القيام بدور قد يلحق بشخصه الخزي. لكن الصوفيين يعتقدون أن مثل هذه الوسائل هي التي تكفل لهم أن ينقلوا إلى الجوهر الذي ينتظر من يوقظه، الحقيقة التي تقول إن الباعث الصوفى متوفر. على أن التواصل الاسمى مع الجانب البرانى لشخصية المرشح غير مهم بصورة نسبية. وعندما لا يكون ذهن المرشح قادراً بعد على استيعاب الصوفية بصورة مترابطة، فإن الصوفى لن يحاول إقناعه بشيء في هذا الصدد. إذ يتعين عليه أن يتواصل مع مستويات أعمق. وأناس من هذا النوع، ممن لا يستطيع أحد أن يقنعهم عن طريق الوسائل التقليدية التي تحوز أهمية كبيرة بالنسبة إلى الصوفية، لن يصيروا أتباعاً أصلاء.

تنبع كثير من التقارير عن سلوك الصوفيين الذي يتسم بالغرابة ولا يستطيع أحد أن يقبله منهم، من سوء فهم مثل هذه الخطط.

حازت كثير من الطرق الرئيسية ألقاباً خاصة. فـ "الرفاعية" يطلقون عليها "ال دراويش المولولون" و"القلاندرية" اسم "حليقي النقون" و"الشيششتي" Chishiti "الزمارين" و"المولوية" اسم "الرقاصين" و"النقشبندية" "الساكتين".

غير أن هذه الطرق تسمى بصفة عامة على أسماء مؤسسي التخصص الذي تمثله. فـ "جلال الدين الرومي" على سبيل المثال، نظم "رقصاته" تمثيلاً مع ما يرى فيه أفضل السبل لغرس وتطوير التجارب الصوفية في تلاميذه. وحدث ذلك، فيما تُخبرنا السجلات القديمة، وفقاً لعقلية وطبائع أهل "قونيا". وحاول المقلدون أن يصدروا هذا النسق خارج هذه المنطقة الثقافية، وهو الأمر الذي أدى بهم إلى أن وجدوا بين أيديهم وحسب ما يرقى إلى نوع من أنواع البانتومايم، في الوقت الذي اختفت فيه الروح الأصلية لتلك الحركات الإيمانية مع آثارها.

تلجأ كثير من الفرق الصوفية إلى استخدام الحركات سواء الإيقاعية أو غير الإيقاعية بصفة مستمرة رداً على احتياجات الأفراد أو الجماعات. وبالتالي فلا يمكن فرض القولية على الحركات الصوفية، كما لا يمكن أن تُشكّل ما يمكن أن يُسمى في حالات أخرى رقصاً أو "جيباز" أو ما أشبهه. فاستخدام الحركات يتبع نمطاً مؤسساً على بعض الاكتشافات وعدد من المعارف التي لا يستطيع أحد تطبيقها إلا أن يكون ولياً ومعلماً في طريقة أو أخرى من طرق الدراويش.

يبدو مرجحاً أن الرقصات الدينية المعروفة في المسيحية والموسوية وحتى في ديانات القبائل البدائية، ليست سوى شكل من أشكال الانتكاس لهذه المعرفة، وقد أجبرت، في نهاية المطاف، على الانخراط في خدمة مشاهد سطحية سحرية من "الماييم" [هو الحركات الإيمانية الصامتة أو "البانتومايم" ولكن "الماييم" تصحبه الأصوات غير اللغوية كالصراخ والنباح والنشيج ... إلخ، المترجم]

يقول "جامي" الذي يُعد أحد كبار الشعراء الصوفيين المشهورين: "لن يمر وقت طويل قبل أن تدعى اللحية في ظل نموها السخى أنها رأس (مقام الربيع) أو (بهرستان)".

قد ينظر البعض إلى طريقة الدراويش على أنها تنظيم لا يتمتع إلا بالحد الأدنى من التنظيم. ولكن هذه الطريقة، تكف عن العمل، مثلما يحدث مع أى مجموعة أخرى من الناس الذين يترابطون فى سبيل تحقيق هدف ما، عندما يتحقق لهم هذا الهدف.

تساعد الرسومات البيانية التخطيطية التى تستخدمها هذه الفرق، فى حمل هذه الفكرة. وتكشف الدائرة المسلسلة من الطرق كيف أن التجميعات تنبع من المدارس التى تحيط بعدد معين من المعلمين الكلاسيكيين، وهذه المدارس تستلهم تعاليمها من الاجتماعات الخاصة التى كان النبى "محمد" (صلى الله عليه وسلم) يعقدها هو والدائرة الصغيرة من الصحابة المتحلقين حوله. ومن هنا، ففى مثل هذه الخارطة الهندسية، يكشف لنا المركز وجود "أبو بكر الصديق" و"على" و"عبد العزيز المكي" [هل يقصد "عمر بن العزيز؟ ولكن تاريخ مولد خامس الخلفاء الراشدين أو "عمر" الثانى فى سنة ٦٨٢/٦٨٣ م.ع.م. لا يؤيد هذا الاحتمال. المترجم] وحول هذه الدائرة نجد سبع دوائر أصغر تضم، كل منها تضم اسم ولى كبير. وإلى هؤلاء الأفراد الأفذاذ ترجع الطرق (جمع طريقة) الصوفية الرئيسية السبع، أعنى تخصصات التعاليم انبثقت منهم.

تقول جميع طرق الدراويش بقدرتها على نقل "البركة"، بصورة روحية من واحد أو أكثر من هؤلاء الأولياء. ولا ينبغي أن يغيب عنا طالما لم تكن الصوفية إستاتيكية، فالاعتقاد بأن مجمل بركة مؤسسى الطرق الصوفية تتغلغل بشكل متداخل فى كافة الطرق.

ويشير التكوين الدائرى والترابط الداخلى للدوائر إلى الاعتماد المتبادل والحركية. وفى نطاق الشعر، أكد شعراء كبار كـ "الرومى" الأمر بقوله: "عندما تقع عيناك على اثنين من الصوفيين، فإنك ترى شخصين اثنين وفى نفس الوقت عشرين ألفاً منهم". يتفق كل الأولياء على أن هدف التنظيمات الوقتية، تلك التى يسمونها "طرق" يتلخص فى توفير الظروف التى يستطيع خلالها العضو أن يبلغ الاستقرار لوجوده الجوانى، بصورة يمكن مقارنتها ومساواتها مع تلك التى بلغها المعلمون الأوائل الذين تكفلوا بنقل التعاليم الصوفية إلى أتباعهم.

ولعل الدافع لتأسيس طريقة ما تتحلق حول "كدية" من الكلمات، المختارة كي تصور أنشطة معينة أو خصائص الطريقة، غاية في الوضوح. فكل الأعضاء يعرفون أن الصيغة ليست باطنية بل جزافية. وبالتالي فهم عاجزون، عن ربط جانبهم العاطفي بشعارات الطريقة. وبناء عليه فالتركيز هنا ينبغي على سلسلة النقل (الأفراد الذين يقوم اتصال مع جوهرهم). وعود على بدء، طالما يسود الاعتقاد أن "الإنسان الكامل" هو فرد طبيعي وفي نفس الوقت جزء متكامل في الوحدة الأساسية، فليس من الممكن بالنسبة للصوفي أن يربط نفسه بالشخصية وحدها؛ إذ إنه يعرف منذ البدء أن قواه الجوانية تنقاد من هدف للهدف التالي. ومن هنا ففي نطاق الطرق الدراويفية التي تتسم بالورع والتقشف، نجد أن هناك تتابعاً محدداً من التقدم خلال فرد واحد. ويتعين على التلميذ أن يرتبط، بادئ ذي بدء، بالمعلم. وعندما يبلغ أقصى درجات التطور الممكنة، فإن المعلم ينقله إلى حقيقة مؤسس الطريقة. ومن هذه النقطة ينقل وعيه إلى المادة: "قدم" النبي "محمد" (صلى الله عليه وسلم) الذي انبثق منه المبدأ الذي أخذ شكلاً معاصراً، ومن هذه المساحة ينتقل إلى حقيقة "الذات العلية". هناك، بطبيعة الحال، مناهج أخرى يتوقف تطبيقها على طابع المدرسة وعلى وجه الخصوص على صفات الشخصية التي تخضع للتناول. وفي بعض التمارين يُطلب من التلميذ أن يغمس نفسه في وعي المعلمين العديدين الآخرين، بمن فيهم "السيد المسيح" وآخرين ممن يعتبرهم الصوفيون من أصحاب طريقتهم.

يتمثل أحد الأهداف التي يرمى إليها الحج إلى أضرحة المعلمين أو الأماكن التي سكنوا فيها خلال حياتهم، في إقامة صلة ما مع هذه الحقيقة أو هذه المادة. ونستطيع أن نقول بلغة محايدة، إن الصوفيين يعتقدون بأن النشاط الصوفي في تخليق "الإنسان الكامل"، يراكم قوة (مادة) تستطيع بحد ذاتها أن تضيف طابعاً سيميائياً على أي فرد أقل. ولا يجوز هنا الخلط هنا بين هذه الفكرة وفكرة القوة السحرية، وذلك لأن القوة التي ستُسلط على "السالك" Seeker سوف تعمل وحسب، إلى ذلك الحد الذي تكون عنده دوافعه خالصة ومطهرة من الأنانية. وعلاوة على ذلك إن هذه القوة سوف تعمل بطريقتها الخاصة، وليس بالطريقة التي يستطيع "السالك" Seeker أن يخضعها للتنبؤ.

ولن يكون فى وسع أحد سوى معلمه الذى يكون قد قطع هذا الطريق من قبل أن يحكم على المدى الذى سيكون مثل ذلك العرض قد بلغه.

داخل نطاق الطرق (جمع طريقة)، عندما يكون التلميذ قد قُبِلَ فى دورة تدريبية تحت إشراف معلم، يصير لزاماً عليه أن يكون مستعداً للتجارب التى لا يسهل على ذهنه الذى لا يقبل التغير، أن يستوعبها. (٢) وهذه العملية، التى تأتى فى أعقاب تبديد "التشريط" conditioning أو التفكير الأتوماتيكى، تُسمى: "تفعيل اللطائف" activation of the subtleties .

تفتقر اللغة الإنجليزية إلى كلمة توازى فى معناها كلمة "لطيفة" العربية بمعناها المصطلحى، وتُجمع الكلمة على "لطائف" فى اللغة العربية. وقد ترجمها البعض باعتبارها "نقطة النقاء" أو "مكان التنوير" و"قلب الحقيقة". وفى سبيل تفعيل هذا العنصر، يُعطى موقفاً فيزيقياً نظرياً فى البدن: تعتبر بصفة عامة المركز الذى يُعد المكان الذى يقام فيه أقوى دليل على قوة أو بركة هذا العنصر. و"اللطفية" تعتبر من الناحية النظرية عبارة عن "عضو بدائى للإدراك الروحى".

والجذر فى اللغة العربية ثلاثى هو: ل ، ط ، ف . ومن هذا الجذر اشتقت فى اللغة العربية كلمات عديدة تحمل مفاهيم تدور حول الرقة والعطف والحنان والعتاء. ومن هنا ففى العبارة التى تقول "الجنس اللطيف" تميل كلمة "اللطيف" نحو تأدية معنى "الراقي".

يكون لزاماً على التلميذ أو يوقظ داخله خمس "لطائف"، حتى يستقبل الاستنارة خلال خمس من سبع لطائف أو مراكز للاتصال. ويتمثل المنهج، الذى يُشرف عليه المعلم أو "الشيخ"، فى تركيز الوعى على مناطق معينة فى البدن والدماغ، وذلك لأن كل منطقة تكون مرتبطة بإحدى اللطائف أو الملكات.

ولما كان تفعيل كل "لطيفة" يأتى وحسب، خلال التمارين، فإن وعى التلميذ يتغير، حتى يستوعب الإمكانيات الأكبر للذهن. فهو يخترق العمى الذى يجعل الشخص العادى أسيراً للحياة، وتصبح الحياة كما هى بادية عليه بالنسبة للعاديين.

بالتالى فإن تفعيل المراكز، بأكثر من معنى واحد، لا يقل ولا يزيد عن إيجاد إنسان جديد. وتخوفاً من أن يربط القارئ، بصورة لا واعية بين هذا النسق وأنساق أخرى قد تتشابه معه وحسب، يتعين علينا أن ننتبه إلى أن تفعيل "اللطائف" ليس إلا جزءاً من تطور غاية فى الشمول، ولا يمكن تنفيذه كدراسة منعزلة.

والمراكز الخمسة هي: القلب والروح والسر والغامض والباطن. وهناك مركز آخر، ولو أنه ليس بالتحديد "لطيفة" على الإطلاق، وهو "الذات"، وهو يتكون من تركيبة من "النوات". وهذا هو مجمل ما يعتبره الإنسان العادى (الخام) شخصيته. وهذه تتميز بسلسلة متغيرة من الحالات وقل الشخصيات التى تُعطى سرعة حركتها للفرد انطباعاً بأن وعيه ثابت أو يشكل وحدة بحد ذاته. مع أن الحقيقة خلاف ذلك.

أما "اللطيفة" السابعة فلا يتوصل إليها سوى أولئك الذين يكونون قد رعوا ونموا "اللطائف" الأخرى، كما أنها تنتمى إلى الحكيم بمعنى الكلمة، مستودع وناقل التعاليم. وقد تحدث الاستنارة أو تفعيل واحد أو أكثر من المراكز بصفة جزئية أو عرضية. وعندما يحدث هذا الأمر، فقد يكسب المرء لوقت ما عمقاً فى المعرفة الحدسية التى تتناظر مع "اللطيفة" المعنية. لكن إذا لم يأت ذلك كجزء من تطور شامل، فإن الذهن سوف يحاول، سدى، أن يتوازن حول هذا التضخم المفرط، وهذه مهمة مستحيلة. وهنا تكون العواقب بالغة الخطورة، وتنطوى - مثلها فى ذلك مثل جميع الظواهر الذهنية أحادية الجانب - على أفكار تتسم بالمغالاة عن أهمية الذات، وطفو إلى السطح لصفات غير مرغوب فيها أو تدهور للوعى يعقب اكتساب القدرة.

ونفس الأمر ينطبق كذلك على تمارين التنفس أو حركات الرقص التى تجرى وفق تتابع منتظم.

أما التطور غير المتوازن فينتج عنه أناس قد يملكون الوهم بأنهم راعون [الرأى فى الديانة الموسوية هو شخص غير عادى يتكفل بتفسير رؤى الأنبياء التى يكتنفها الغموض. المترجم] أو حكماء. ويفضل القوة الجوانية لـ "اللطيفة"، فإن مثل هذا

الشخص قد يبدو للعالم الواسع أنه جدير بالسير في أعقابه. وفي التشخيص الصوفى، تُفسَّر لنا مثل هذه الشخصية وجود عدد كبير من المعلمين المبتدئين المزيّفين، وبطبيعة الحال قد يكونون هم أنفسهم مقتنعين بأنهم أفذاذ، وهذا راجع إلى أن عادة خداع الذات أو خداع الآخرين لا تزال حية تسعى. وعضواً عن الاختفاء تعززت وتضخمت، عن طريق إيقاظ عضو جديد وإن لم يزل يفكر إلى التوجيه: "اللطيفة".

والمناطق التى تدخل فى عملية تفعيل "اللطائف" هى: الذات، تحت السرة، القلب، فى مكان القلب الطبيعى، والروح على الجانب الأيمن الجسم فى مواجهة موضع القلب، و"اللطيفة" السرية، وتقع بالضبط بين موضعى القلب والروح. والفامض فى الجبين، والباطن فى المخ.

وتعتبر المعانى الفعلية لهذه المواقع أشياء تأتى كتحقق خاص للصوفى عندما تكون "اللطيفة" المعنية رهن التفعيل، ولا يحدث إلا عند بدء الدراسة أن يكشف عن أسماء هذه المواقع.

يقوم فى مدارس الدراويش تبادل خاص للآراء بين المعلم والمتعلم، وهو تبادل لا يمكن أن يجرى ما لم يكن عندنا معلم بمعنى الكلمة حاضراً بين تلاميذه، وتكون باقى الظروف الأخرى جاهزة لإجراء هذا التبادل. وفى هذا، تختلف الصوفية بطبيعة الحال، عن الفلسفة أو أى مهنة مما يمكن تعلمه عن طريق طرف ثان.

ويشتمل التبادل الخاص على ذلك التكنيك الذى يُسمى "التجلى"، الذى يؤثر فى الجميع، مع أن قليلين هم الذين يدركونه. فهناك شخص قد يجد نفسه، على سبيل المثال، محظوظاً أو "أحسن صنفاً" أو أنه لا يستطيع أن ينقل خطوة واحدة فى الاتجاه الخطأ. وقد يكون ذلك نتيجة لـ "تجل" عارض. ونون أن يتحقق المرء من مصدر الظاهرة، فإنه قد ينسب الأمر إلى شيء آخر، دعنا نقول: النصيب. فمعنوياته مرتفعة لأن شخصاً ما تمنى له حظاً سعيداً أو لأنه حصل على علاوة فى راتبه. هذه هى الأسباب، أو إضفاء العقلانية على الوقائع. ولكنه أيضاً الشكل المبدد لـ "التجلى"، وذلك لأن عملياته تحوز مضموناً يتجاوز إلى حد بعيد، فى الأهمية وحتى فى النفع، المزايا

الثانوية التى تتلج قلب المستقبل غير الواعى. ولما كان غير واعٍ بالآليات، مع ذلك، فلن يكون فى وسعه المضى قدماً نحو مزيدٍ من اكتساب مزايا "التجلى".

أما حالة الانتشاء التى يشعر فيها المرء باتحاده مع لحظة الخلق الأولى، أو خالقاً، فهى لحظة طرب، تشبه لحظة السكر، عندما يشعر أنه دخل الجنة، وهنا تتبادل الحواس الواحدة مع الأخرى أو تصبح حاسة واحدة، وهذه يُمكن أن تكون عدم القدرة على استقبال التجلى والمشاركة فيه. وما يرى فيه الفرد نعمة يكون فى الحقيقة إغراقاً للإمكانات. إذ يبدو الأمر وكأنه فيض من الضوء يسطع فى أعين أحد الأشخاص الذى كان قد استمر حتى وقت قريبٍ فاقد البصر. وهنا ينطوى الأمر على بهاءٍ وسحر. ولكن، دون جدوى حيث إنه يبهر والأدق "يُغشلق" البصر.

هناك مرحلة تالية، عندما يزول العمى، وتكون الشخصية مستيقظة ومتحركة بما يكفي لاستقبالها حالة "التجلى". وعندئذٍ يكون وهم "التجلى"، الذى يأخذ أحياناً شكل التوقع وأحياناً أخرى شكل التأمل، الذى يصلح فى الإبداع الفنى وحسب أو الانغماس فى الملذات، ولكنها بالنسبة إلى الصوفى حالة مصطنعة. ويُمكننا أن نطعن بسهولة إلى ذلك لاقترائها بنوعٍ من اكتساب المعرفة. فهى تزيّف الحالة الصادقة بإعطاء مجرد "إحساس" بالمعرفة أو التحقق. وفى هذا الصدد، تشبه حلمًا تتحقق فيه رغبة، وبالتالى تمكّن النائم المضطرب من الاستمرار فى النوم. فلو لم يطرح ذهنه نهاية سعيدة لمشكلته، لكان قد "انفلج" من النوم، وهو الأمر الذى كان ليعطّل وظيفة الخلود للراحة.

وقد يوفر "التجلى" المزيّف الذى يستشعره أولئك الذين لا يمضون بارتقائهم الخاص على طريق متوازن، الفرصة لتبلور اعتقاد مفاده أن ذلك حالة باطنية صادقة، وخصوصاً عندما تبدو الملكات فوق-العادية وقد طالها التفعيل فى هذا الصدد. ويُفرّق الصوفيون بين هذه التجربة وتلك الصادقة بطريقتين: الأولى يتعرّف المعلم من فوره على الحالة المزيفة. الثانية، يكون فى المستطاع باستمرار، وعلى سبيل استنتاج الذات، أن نطعن إلى أن مكاسب الإدراك لا تنطوى على قيمة محددة. فقد يكون هناك، على سبيل المثال، بلوغٌ للحدس. إذ إن شخصاً ما قد يعرف شيئاً عن شخصٍ ما: قراءة

الأفكار، على سبيل المثال، إلا أن الوظيفة الفعلية، أى قيمة القدرة على قراءة الأفكار لا تتجاوز الصفر. وسوف يكون الشخص الذى يُعانى من "التجلى" المزيف قادراً على نقل حقيقة ما أو سلسلة من الحقائق عن شخص آخر، وهو الأمر الذى يشير إلى اختراق فى الحدود التى يفرضها الزمان والمكان. واختبار "التجلى" لأى شخص لا يستطيع الاعتراف فوراً بأنه فريد يتمثل فيما إذا كان الإدراك "الغيبى" supernatural تقترب به زيادة دائمة فى المعرفة الحدسية: رؤية الأشياء ككل، أو الوقوف على الصيرورة التى سيأخذها الارتقاء الذاتى، أو صيرورة الارتقاء الذاتى لشخص آخر، أو الإتيان بـ "الكرامات". ويفسر "عبد القادر الجيلانى" الأمر بأن تلك "الكرامات"، التى كثيراً ما تروى عن الصوفيين لا ترجع إلى أى نوع من أنواع القوى الخاصة، كما يسود الاعتقاد بصفة عامة: "عندما تكتسب معرفة إلهية، فإنك تمتاز بقصد "الذات العلية"... فلا يعترف جوهر كالجوانى بأى شئ آخر... وعندئذ ينسب الناس إليك "الكرامات"، إذ يبدو أنها تنبع من ذاتك، ولكن النبع [=الأصل] والقصد، هما نبع وقصد "الذات العلية". (المقالة السادسة فى "فتوح الغيب").

وعلى غرار الفروع الأخرى من الممارسة الصوفية، عبّر كثيرون عن وجهات نظر مختلفة قولاً وكتابة، بشأن "تجلى" اللطائف (جمع "لطيفة"). ولكن وجهات النظر هذه قد تصلح وحسب، كدلائل، كما قد تكون خاطئة تماماً إذا طبقناها دون النظر إلى الظروف السائدة. فبالنسبة للصوفى، كل موقف ينطوى على تفرد واستقلاله، وليس هناك كتب دراسية على نحو ما يعتقد كثيرون.

مع هذا العيب الذى قد يحول دون كثير من الناس وما يرون فيه فحصاً للإشراق الصوفى، فإن عملية تفعيل "اللطائف" تغدو أساسية إذا كان التقدم بمعنى الكلمة منشوداً. والمعلم الحقيقى هو ذلك الذى يستطيع أن يرعى تلاميذه، بطريقة توقظ "لطائفهم" بالتضام والاتفاق مع ما يستطيع المرء أن يحتمل. ويقول المثل السائر:

"أطعم طفلاً قطعة من الحلوى، تجده يشعر بالسعادة، أطعمه صندوقاً كبيراً من الحلوى تجده يسقط مريضاً".

وفى مرحلة تفعيل "الطائف"، يتعين على التلميذ بادئ ذي بدء أن يتعرف على الآثار التى تتركها "الذات" بوجوهها الهائلة التعدد على شخصيته. وهذا ما يوضحه له معلمه. وعندئذ فإنه يجد تفعيل "لطاقفه" الذى تشجعه جهود معلمه، يسير بشكل مواز تقريباً وإن كان على بُعد غير بعيد من هذا الارتقاء. وهذا ما لا يستطيع التلميذ أن يشرع فيه بمفرده إذا كان له أن يصيب النجاح.

ولسوف ترتبط أولى تجاربه الصوفية بإشراق "اللطيفة". قبل بلوغ هذه المرحلة، سوف يجد لازماً عليه أن يشتغل على نفسه فى منطقة "الذاتية" Selfhood. وإذا ركز أكثر مما ينبغى وأطول مما يلزم على مشكلة الذاتية فلسوف يجد معلمه صعوبة أكبر فى تنشيط إشراق "اللطيفة". وفى المجتمعات التى لا يقابل هذا العامل بفهم صحيح، يصبح الصراع ضد "الذات" على وجه التقريب، جهداً من نوع كل شيء ونهاية كل شيء be-all and end-all. وهنا يظل الارتباط بالمعلم مستمراً، كما لا يُستطاع التوصل إلى تحرير الشخصية.

وفى هذا المجال أكثر من أى مجال آخر، ترى أن العناصر التى تعتقد فى القوى الخفية والمدارس غير المتكاملة، إلى جانب التجارب المعزولة، تضل طريقها، وفى نهاية المطاف تأخذ فى التضاؤل حتى تختفى أو تصبح مجرد أنساق ذاتية التوالد للصراع الذاتى، دون النفع العائد من تجربة "التجلى"، التى تدلهم على أنهم قادرون على الارتقاء الذى ينشدونه. وعندما يقبل المعلم تلميذاً، فإنه أى المعلم حريصاً دائماً على أن يتأكد من أن التلميذ يملك القدرة على التطور من التركيز-الذاتى إلى التحرر الذى توفره "اللطيفة".

يدرس التلاميذ فى مدارس الطرق الدراويفية، بصفة عامة، المبادئ الصوفية كما يمارسونها جنباً إلى جنب. وهذا يعنى ضرورة وجود توازن بين التقدم الذهنى وفهم المبادئ من ناحية وبين تطبيقها من ناحية أخرى. علاوة على ذلك يتعين أن يكون هناك توازن بين كل "كدية" من الأفكار و"الكدية" الأخرى. على أن التركيز كوسيلة للقيام بتمرين ما يُعد أمراً مهماً، ولكن يتعين موازنته باستخدام الامتناع الامتناع للامتناع

للصدمات. كيف نضع هذا الأمر موضع التنفيذ؟ هذا ما يُشكّل جزءاً من المنهجية البالغة التأثير والحكمة لطرق الدراويش.

تتخصص بعض الفرق في نوعيات معينة من التكنيك. فعندما يمضى المعلم بالتلميذ إلى أقصى ما يستطيع معه في مدرسة إحدى الفرق، فقد يرسله إلى مدرسة أخرى كي يحصل على العناصر التي تُعد سمات التخصص في هذه المدرسة الجديدة. وهذا ما ينبغي عمله، عوداً على بدء، بحرص شديد، وذلك لأن الأمر ليس أمر ارتقاء أحادي الجانب. وإذا كان لبعض الملكات أن ترتقى، فلقد تعيّن أن يأتى ذلك بطريقة تسمح بترك المجال مفتوحاً أمام ارتقاء سليم ومتوازٍ في تاريخ لاحق أو مدرسة أخرى.

بين تخصصات المدارس نجد تمرين "قف" عندما يصبح المعلم بهذا الأمر وعندئذٍ تتجمّد كل حركة بين التلاميذ إلى أن يسمح لهم بالراحة. ويقوم بهذا التمرين أولياء الطريقة النقشبندية، وهو يُعد بمثابة القاعدة السرية التاسعة للطريقة، نظراً لما كشف التمرين من فعالية في اختراق عش العنكبوت الذي يمثل عملية التفكير بالتداعي وتوفير إمكانية نقل "البركة".

يمكننا أن نستشعر نوعاً ما من هذا الجو في مدرسة الطريقة الدراويشية من خلال هذه العبارة، وهي مقتطف بالحرف الواحد من كلمة تحضيرية ألقاها الشيخ "النقشبندى" أمام عدد من المرشحين للدخول في الطريقة "الأعظمية" في الآونة الأخيرة:

"يتلخّص هدف الصوفيين في تطهير أنفسهم إلى ذلك الحد الذي يمكنهم من بلوغ مرحلة "الأنوار" لما نطلق عليه صفات "الذات العلية" المتعددة أو "أسماء الله الحسنى". حقاً ليس في وسع أى صوفى أن يرتقى حتى يصير جزءاً من "نسج الذات العلية" عن طريق مثل هذا التطهر الأقصى. ومع ذلك فإن التخلص من حمائمه المادية هو وحده الذى يكفل له إنعاش جوهره الحقيقى، الذى نستطيع أن نسميه "الروح".

لعل انتباهك يكون قد اجتذب إلى الحكاية التى يرويها الحكيم "سنائى" Sanai فى كتابه "جنية الحق المسورة". ففي هذه الحكاية يكشف أن الإدراك السطحي للدين

ليس دقيقاً، حتى إننى عندما أتحدث عن "الذات العلية" والروح وهكذا، سيتعين عليك أن تتذكر أن كل تلك الأشياء، وكما يؤكد "ابن عربي"، تلك التى لا تملك موازياً صحيحاً بالنسبة لك، ويتعين عليها أن تخضع للإدراك، ولا يكتفى بإطلاق هذه الاسم أو ذاك عليها والربط بينها وبين النزعة العاطفية.

يقول الحكيم "سنائى": Sana:

"سأل رجل على جانب كبير من الفراسة شخصاً لا يتمتع بشيء من الفطنة، بعد أن قدر أن الرجل قابل لتصديق التعليقات السهلة:

- هل رأيت الزعفران أم سمعت عنه وحسب؟

فأجاب:

- نعم رأيت بل أكلت منه مئات المرات (فى أرز متبل بالزعفران) وأكثر من ذلك.

وهنا قال الحكيم:

- براوة عليك! أيها التعيس الحظ! هل تعرف أن الزعفران ينمو من جذر على شكل بصلة. هل تستطيع الاستمرار فى الحديث على هذا المنوال؟ هل يستطيع من يجهل نفسه أن يعرف جوهر شيء آخر؟ ذاك الذى لا يعرف سوى اليد والقدم أن يعرف "الذات العلية"؟... عندما تجرّب فلسوف تعرف معنى الاعتقاد... الدارسون مضللون بشكل كامل."

"وإذا ما مضينا فى السرد. إلى ذلك الحد الذى تثقل فيه التراكمات على الشرارة الجوانية أو "روح" "السالك"، وبالتالي تحول نونه وبدون تقدمه نحو الكمال، وفى سبيل موازنة هذه التراكمات تعين القيام ببعض التمارين. كما توجب أن تأتى تمثيلاً مع احتياجات "السالك". وتعتمد كيفية القيام بهذه التمارين، بالضبط، على سلوك ومعرفة مرشدٍ خصوصي (مرشد أو "بير" بالفارسي أو "الحكيم"). وقد تملك البعض انطباع بأن هذه الاستشارة يمكن لـ "السالك" أن يبلغها عن طريق قراءة الكتب التى تتناول الصوفية

من ناحية وعن طريق قيامه بتمارين من تلقاء نفسه. وهذا ليس صحيحاً سواء على المستوى النظرى أو التجريبي، بصرف النظر تماماً عن معرفتنا الجوانية بما ينطوى عليه من زيف. فللمرشد أهمية مطلقة.

"هناك بعض المصطلحات التي يتعين علينا ملاحظتها. فـ "النفس" فى المصطلح الصوفى تعنى كلاً من "الذات" و"النفس" الذى يخرج من الصدر. والكيفية التى تُستخدم بها الكلمة على جانب كبير من الأهمية، وهى تأتى خلال الانتباه إلى استعمالها فى الواقع الفعلى، وليس فى القواميس وحسب، وغالباً ما يُقال بضرورة إخضاع "النفس" للأمانة، وهو الأمر الذى قد يعنى أن هناك توقناً معيناً ومواقف بدنية وذهنية يتعين رؤيتها على ما هى عليه والتعامل معها وفقاً لذلك. فى هذا الاستخدام، تعنى الكلمة "الذات" أو "الأنا". ففى التمرين المعروف باسم "حبس الدم" الذى يعنى فى الحقيقة "حبس النفس" تحت الإشراف الصارم لـ "مرشد" يستخدم هذا التمرين لغرض محدد ومحدود.

تعنى كلمة "بيات" أخذ العهد أو عقد الاتفاق، وتدل على المناسبة التى يضع "السالك" فيها يديه فى يدي أولئك المرشدين الروحانيين للتعاهد بين الطرفين. فيلتزم أحدهما، من جانبه، بأن يسلك "الطريق" الذى يشير عليه به المرشد، أما الطرف الآخر، فيتولى من جانبه، إرشاد "السالك" على "الدرب". وتلك تكون لحظة مفعمة بالمعاني وجادة وخاصة. فهناك تفاعل متبادل مزدوج فى هذا العهد، فهو ينشئ علاقة تعاقدية بصورة رسمية. فعند هذا الفصل قد يُسمح للسالك أن يسمى نفسه "مريداً".

يُعطى مصطلح "مراقبة" عدداً كبيراً من أشكال التركيز. فخلالها يجاهد التلميذ كى يزيح عن ذهنه أفكاراً معينة ويصب تركيزه على أشياء ستمكّنه من بلوغ استنارته ووضع الأساس لاستمراره. كما يتناظر المصطلح أيضاً مع الجلوس منكس الرأس، والذقن لصق الركبة، وهو الوضع الصوفى الصحيح.

وكلمة "تكرّر" تعنى حرفياً باللغة العربية التكرار والترتيل، وهى تشير إلى تكرار التلميذ لذلك العدد الذى يطلب منه المرشد أن يكرره، وهو ما يُسمى بعبارة أخرى "ورد".

يرتبط المصطلح التقنى "تجل" وكلمة "نور" (الجمع أنوار) كلاهما بعملية التفعيل التى تجرى على الطريق نحو الحقيقة المستقلة خلال القوة الكامنة فى طاقة الحب. وفى هذا المجال نعمل مع الأسماء الحسنى، التى تُعد بصفة عامة تسعة وتسعين اسماً، وهو نفس عدد حبات مسبحة الصوفى، ويعبارة أخرى عدد لا محدود. ولو أن العدد محدود فى إطار العمل اليومى فى أول الأمر بالنسبة للأسماء والمفاهيم التى نحتاج إليها للمعاونة فى تفعيل الأجهزة الخاصة بالإدراك والتوصيل.

ولا معنى هناك على وجه الإطلاق لتفعيل أجهزة جديدة خاصة للإدراك والتوصيل ما لم يكن الفرد المعنى قادراً فى نفس الوقت على الارتفاع إلى مستوى تحقق ما يجرى توصيله، لمن ولماذا. وأفضل تحسين للتوصيل فى حد ذاته يجب أن يكون مقصوراً على المجالات التى تخصه: بين المثقفين الذين يفترضون أن بحوزتهم شيئاً جديراً بالتوصيل. أما بالنسبة للباقي منا، فالأساليب الراهنة تكفى للأغراض العادية.

تُعد كلمة "قلب" تحديداً مكانياً للجهاز أو العضو الذى يتعين إيقاظه. ونستطيع تحديد موضعه حيث يصدر نبض القلب الطبيعى، عادة، فى الجانب الأيسر من الصدر. ويُعتبر هذا العضو، عند الصوفى، نظرياً وعملياً، مقر الإدراك الجوانى الأصلى الرئيسى الذى يدخل ضمن "البحث" والعمل.

"يسبق الاستنارة الشاملة لهذا العضو وعدد آخر من الأعضاء ما يُعرف بـ "الولاية الكبرى"، وهى الولاية التى تُعد الهدف الذى ينشده الصوفى، وهى تتناظر، فى أنساق أخرى، مع الاستنارة أو الإشراق. وغند هذه المرحلة تكون هناك قوى معينة متاحة، قوى تبدو كأنها تتحكم فى الظواهر الطبيعية. ويتعين علينا ألا ننسى أن القوى الخارقة ترتبط بمجال تفصح خلاله عن تماسك ووضوح فى المعانى، ولا يمكن فحصها من وجهة نظر تاجر العواطف.

يُطلق على التوحد الذى يبلغه الصوفى اسم "الفناء". وهذا ليس معناه أن قتل النفس مباح، فالحفاظ على صحة البدن من الأمور الأساسية.

"قبل البدء فى التمارين، يتعين على المرشح أن يحقق التوازن الأكبر أو ذاك الأصغر، ويرتبط هذا التوازن بالحقيقة التى تقول إن البشر العاديين لا يستطيعون، اللهم إلا لمدد قصيرة للغاية، أن يركزوا على الإطلاق. ويؤكد "جلال الدين الرومى" هذا المعنى فى كتابه "فيه ما فيه"، فالمعنى يُعد على جانب من الأهمية القصوى فى أى موقف تعليمى:

قد تملك تغيرات مزاجية عديدة، و لا يكون فى طوعك أن تسيطر عليها، ما لم تعرف أصلها، فعندئذ يكون فى وسعك أن تحكم قبضتك عليها. وإذا لم تستطع أن تحدد مطرح تغيراتك، فكيف تستطع أن تحدد مطرح تلك التى شككتك؟

"يشير جزء كبير من الشعر الصوفى، بالإضافة إلى مضمونه الأساسى، إلى درجات الكلية أو المقدرة على تركيز الذهن، وهو الأمر الذى يترتب عليه الاهتمام إلى الطريق الذى يقود إلى حيث لا تتجزأ الحقيقة. وعندما يتحدث "شبيسترى" Shabistari فى "الجنينة المسورة" عن شرارة تدوم فى الجوى ولا تُعطى سوى وهم بتشكيل دائرة من الضوء، فإن حديثه هنا يقصد تجربة صوفية، معروفة لكل الدراويش، الذين يمرون بمرحلة معينة من "التجميع".

تتمثل عقيدة الدراويش، على نحو ما تأكد، خلال ممارسات الطرق [=جمع طريقة] العاملة فى المجال، وهذه متميزة عن الطرق التى تتفانى بصورة مكرورة وعلى سبيل التخصص فى تبجيل الأولياء) فى أن هناك حالة خاصة يتعين تفعيلها. وهذه الحالة ليست وجدانية، وبكل تأكيد ليست ذهنية، كما يجربها العاديون من البشر. وترتبط بالأمر تلك الإشارات المتكررة إلى التكرير [=التنقية] والتطهير والتمييز. فالدرويش يُنقى وعيه حتى يتمكن من الإلمام بالحالات الذهنية وشروط الحقيقة، وهو ما لا يستطيع الذهن العادى أن يلم به إلا بشكل فج. وقد يُقال إن الناس يعون الذهن، فى المعتاد، بصفة كمية، وبالعاطفة ككمية. أما الكيفية، التى تُعد بمثابة الجانب الأرق، مع ضرورتها للكمال، فهى أصعب سواء عند المران أو الاستخلاص، وهذا هو السبب فى تخطى معظم

الناس عنها، أولئك الذين يعتمدون على تقديراتهم التقريبية، على ما هي عليه من خشونة بالغة، لمجمل قدراتهم.

وإدراك مثل هذه الأمور اللانهائية ليس ممكناً للفرد العادى. وعلى غرار التمييز الذى يحتاج الطفل إليه بين الأشياء فى ضوء الخشن والمصقول، يكون الإدراك الإنسانى غير المتجدد أو الجامد محتاجاً إلى المران فى هذا الصدد.

لا تعمل الدينامية الكاملة لـ "عضو التطور" إلا عندما يبلغ المرء درجة قريبة من الانفصال. وهذا يحدث وحسب، عندما يكتسب قدراً معيناً من الاستعدادات التدريبية. وقبل مرحلة الارتقاء الواعى، تشهد تجارب لا جدال فيها عديدة على مراحل معينة من التقدم. وهذه التجارب تُعطى الفرد البرهان على تقدمه وفى نفس الوقت القوة على مواصلة الطريق إلى المرحلة التالية. وما لم يتلق هذه الإشراقات أو الاستنارات فى تعاقب سليم، فلسوف يستمر عند مرحلة من الوعى الجزئى أو قوة التركيز العرضية. ويتمثل إحدى أقل النتائج مرغوبة لمثل هذا الارتقاء - الخارج - السياق فى ألا ينظم المرشح عن معلمه.

وعندما يتطور ما أسمىناه جهاز أو عضو التطور ويعمل، فإن وظائف الغريزة والعاطفة والذهن تتحول وتعمل بأسلوب جديد. ويجد الدرويش سلسلة من التجارب الجديدة والدائمة - الاتساع مفتوحة أمامه.

وعندئذ تلوح إمكانيات لا محدودة وآليات متشابكة فى الأشياء التى كانت تبدو فيما مضى خامدة أو محدودة النفع. ونجد مثلاً درويشياً على ذلك فى المرجعية التعليمية بشأن السماح بالاستماع إلى الموسيقى. ويقول "الشبلى" العظيم: "يبدو أن الاستماع إلى الموسيقى من الناحية البرانية عمل ممزق، ولكنه من الناحية الجوانية تحذير. فعندما تشيع المعرفة بـ "العلامة"، فإن مثل هذا الشخص قد ينصت أو يسمع التحذير. وما لم يملك "العلامة" (إيقاظ عضو التطور)، فإنه يسلم نفسه لإمكانية التعرض للخطر". وهنا نجد إشارة إلى الطبيعة الحسية للموسيقى، إلى جانب القيمة العاطفية والذهنية المحدودة لها. وهذه مخاطر نظراً لأنها قد تقود إلى نزعة حسية من ناحية

ونظراً لإنتاجها توقفاً نحو الانغماس الثانوى (نظراً لأن المرء يستمتع بالموسيقى)، وهو الأمر الذى يحجب النفع الحقيقى الذى نجته من وراء الموسيقى، التى يُعتمد عليها فى الارتقاء بالوعى.

يُعد هذا أحد معانى الموسيقى التى يجهلها الغرب، ولكنه منكور، بحماس زائد، أيضاً فى الشرق من جانب كثير من الناس. ونظراً لخصوصيات الموسيقى، نجد أن بعض الطرق الدرويشية، وخصوصاً الطريقة "النقشبندية"، تلك التى تتمتع بالقوة والقابلية العالية للتكيف ترفض اللجوء إليها.

هناك أيضاً تخصص لمدارس الدراويش وهو كامن فى القيمة الحقيقية للشعر، الذى يُستخدم كتمرين باطنى. إذ تملك جميع الأشعار وظائف متعددة. ووفقاً لـ "حقيقتة" يكون معناه بالنسبة للصوفى. وكافة الفرق تسمح، على أسس لاهوتية أو عقائدية بالاستماع إلى الشعر، نظراً لأن النبى "محمد" (صلى الله عليه وسلم) أعطى موافقة صريحة فى هذا الصدد. فهو القائل: فيما معناه "بعض الشعر ينطوى على حكمة" و"الحكمة أشبه بناقاة شاردة من التقى، وأينما وجدها، فإن حقه فيها لا نزاع فيه" (*). ولقد استخدم الرسول بالفعل بيتاً شعرياً عربياً كى يؤكد ما هو موضوع صوفى حول الحقيقة الكاملة التى هى "الذات العلية": "أصدق عبارة عربية على وجه الإطلاق تكمن فى قول "لبيد": كل الأشياء، فيما عدا "الذات العلية" لا ضرورة لها، لأن الحوادث تتغير" (**).

وعندما سئل النبى "محمد" (صلى الله عليه وسلم) عن الشعر رد: "ما هو صالح منه فهو صالح وما هو فاسد منه فهو فاسد". وهذا هو القانون الذى يسير عليه الأقطاب الصوفيون فيما يتعلق بالسماح بسماع وقراءة وتأليف الشعر.

(*) هذه هى ترجمة المؤلف للحديث النبوى: "الحكمة ضالة المؤمن". (المترجم)

(**) هذه هى ترجمة المؤلف لبيت "لبيد" المشهور:

ألا كل شيء ما خلا الله باطل

وكل نعيم لا محالة زائل. (المترجم)

ولكن يتعين على الشعر، حسب رأى المعلم الكبير "الهجویری"، أن يكون فى جوهره، حقيقياً وصادقاً. وإذا ما انطوى على زيف أو كذب، فلسوف يثقل العدوى بهاتين الخطيئتين، إلى كل من المستمع والقارئ والكاتب معاً.

تنطوى الطريقة التى يُسمع بها الشعر وقدرة المستمع على الاستفادة منه، على جانب كبير من الأهمية بالنسبة للصوفى. وإن يسمح معلمو الدراويش بأن يقوم أولئك الذين لا يملكون استعداداً سليماً للفهم الصحيح للجوهر الحقيقى للشعر بتقييمه، ومع ذلك فالفرد العادى قد يعتقد أن بوسعه أن يستخلص كثيراً من الاستماع إلى قصيدة ما ككل.

ولقد نقل "الهجویری" قولاً مأثوراً من مدارس الدراويش بأن أولئك الذين يثيرهم سماع الموسيقى الحسية هم الذين يستمعون بمعنى ليس سليماً. فالاستماع السليم للشعر، كالاستماع السليم للموسيقى، ينطوى على قيمة الارتقاء، وإعطاء نطاق من التجارب أعلى فى التنوع وعلى درجة نفيسة أكبر من التجارب الجسدية أو تلك التى تنطوى على هزة النشوة. وهذا، ما نستطيع أن نضعه فى السياق الراهن كتأكيد، إلا أنه تأكيد لا يحتاج إلى أى تحقق من صحته خارج دائرة صوفية.

بالنسبة إلى الصوفى هناك أربع رحلات. أولها : هى بلوغ الحالة التى تُعرف بـ "الفناء"، وهذه هى مرحلة توحيد الوعى، وهو التوحيد الذى يتسق فيه الصوفى مع الحقيقة الموضوعية، وإنتاج هذه الحالة هو الهدف الذى تعمل فى سبيله طرق الدراويش. بعد هذه المرحلة تأتى ثلاث مراحل أخرى. و"النقطة" الذى يُعد أحد أعظم المعلمين الذين عرفهم القرن العاشر، يصف تلك الرحلات الأربع فى كتابه "المواقف" الذى كتبه فى مصر قبل ألف سنة على وجه التقريب.

بعد أن يبلغ الصوفى مرحلة "الفناء" يدخل إلى الرحلة الثانية، وفيها يصبح "الإنسان الكامل" عن طريق ترسيخ معرفته الموضوعية، وهذه هى مرحلة "البقاء". وهو عندئذ لا يكون "إنساناً شملتة نشوة القداسة" بل معلماً فى حد ذاته، وصار يحمل لقب "قطب"، ذلك المركز المغناطيسى، "النقطة التى يستدير إليها الكل".

فى الرحلة الثالثة، يُصبح المعلم مرشداً روحياً لكل شخص من الأشخاص وفقاً لنوعية شخصيته. بينما كان النوع السابق من المعلمين (فى الرحلة الثانية) قادراً على أن يُعلّم وحسب داخل نطاق ثقافته المباشرة أو ديانتته المحلية. أما المعلم من النوع الثالث فقد تبدل له صور مختلفة بعدد الأشخاص الذين يتصل بهم. ومثل هذا المعلم يعمل على مستويات كثيرة. فليس له صور مختلفة بعدد الأشخاص الذين يتصل بهم باعتبارها جزءاً من سياسة مرسومة. ومن ناحية أخرى يستطيع أن يُفيد كل شخص وفقاً لإمكانياته أى إمكانيات ذلك الشخص. وعلى النقيض من ذلك نجد معلم الرحلة الثانية قادراً على العمل مع أفراد مختارين وحسب.

وفى الرحلة الرابعة والأخيرة، يقود "الإنسان الكامل" الآخرين خلال عبورهم مما يُعد بصفة عامة موتاً جسدياً، إلى مرحلة متقدمة من الارتقاء، الذى لا يستطيع الشخص العادى أن يراه. وبالتالي فبالنسبة إلى الدراويش، يكون الانقطاع الظاهر الذى يحدث عند الموت الجسدى لا وجود له. ومعنى ذلك أن التواصل والتبادل الدائمين يستمران بينه وبين الشكل الآخر من الحياة.

فى مجتمع الدراويش، مثلاً هو الحال فى الحياة العادية، قد لا تبدو المكاسب الروحية التى يُحققها الفرد الصوفى، إلا لأولئك الذين يمكنهم وضعهم من ملاحظة انبثاق نظام أعلى يكون مميزاً، بصدق، للدراويش.

إلى هذه المراحل يشير "الغزالى" فى كتابه العمدة "إحياء علوم الدين". وتراه يتكفل بوصفها من زاوية اتصالها الواحدة بالأخرى ووظيفتها فى العالم الخارجى. فيقول هناك أربع مراحل، نستطيع تشبيهها بثمرة الجوز. وقد وقع الاختيار هنا، على فكرة [جهذه المناسبة] على هذه الثمرة بالذات لأن الجوز [عين الجمل] يُسمى باللغة الفارسية "الرباعى-النواة"، وهو ما نستطيع أن نترجمه أيضاً إلى "الرباعى-الجوهر" أو "الرباعى-المخ".

ومعروف أن "الجوزة" تتكون من قشرة صلبة وجلدة رقيقة داخلية ونواة مملوءة بالزيت. وتقوم القشرة، وهى مرة المذاق بدور الغطاء لمدة من الوقت، ثم يلقى بها بعيداً

بعد نزع النواة من داخلها. ولكن للجلدة فائدة أكبر من القشرة ، إلا أننا لا نستطيع أن نقارنها، مع ذلك، بالنواة نفسها. وإذا عزم المرء على استخلاص زيت الجوز فلسوف يكون عليه أن يمضى إلى النواة. وحتى هنا نجد أن هذا اللب يحتوى على مادة [ثقل] ترفضه المعصرة خلال استخلاص الزيت.

مع أن كتاب "النقرى" معروف جيداً للدارسين ويحظى بدرس مكثف من جانبهم، فإن التطبيق العملى لمنهجه، والاستعمال الحقيقى لهذا المصطلح الفنى الـ "وقف"، الذى يستعمله، لا يجوز أن نتلقط معناه من القراءة وحدها. مع أن مفهوم "الوقف" مرتبط بـ "التوقف المقدس" وتمرين "الوقف" الذى يُمكن المرء من اجتراق الزمان والمكان، وهو عامل غاية فى التركيب الذى لا تكاد تشير إليه، بصورة عامة، الكلمة المستعملة. فعلى سبيل المثال، يملك هذا المصطلح أيضاً صفة التنوير التى تزيح الظلمة التى تنجم عن التعددية، التى ترجع إلى قبول الظواهر الثانوية على اعتبار أنها ظواهر أولية، أو التميز على أنه تمايز. وفى المراحل الأولى من تدريب الدراويش، يجرى توضيح، عن طريق الأمثلة والتمارين ، أن المرء عندما يكون منهمكاً فى خضم العمل، على سبيل المثال على مفهوم "الفاكهة"، لا ينبغي له أن يشغل بالتنوع الهائل للفواكه، بل بمفهوم الجوهر.

تُعد مدارس الدراويش، سواء صادفناها فى دير من الأديرة أو فى أحد المقامى فى غرب أوروبا، من أساسيات الصوفية، نظراً لأن المدرسة هى التى توفر المناخ اللازم لدرس وتجريب مواد من نوع تلك التى تركها لنا "النقرى"، وفقاً لخصوصيات التلميذ واحتياجات المناخ الاجتماعى الذى يعمل فيه.

وهذا هو السبب الذى يجعل الارتقاء الصوفى يضرب بجذوره بطريقة ما فى مجتمعات مختلفة. فليس هناك مجال لاستيراده. كما لا تستطيع مناهج العمل التى ناسبت مصر فى القرن العاشر م.ع.م. أو الهند اليوجية [نسبة إلى اليوجا] أن تصلح للعمل، بصورة فعالة، فى الغرب. حقا فى وسع هذه المناهج أن تكتسب جنسية جديدة، ولكن بطريقتها الخاصة. ولقد حجب لقرون طويلة سحر الشرق الغامض والمزركش الألوان عن الذهن الغربى حقيقة أن الارتقاء الإنسانى هو الهدف المنشود، وليس البهرج الخادع.

الفصل الثانى والعشرون

السالک بحثاً عن الحقيقة

أخشى ألا تصل مكة،
أيها البدوى! وذلك لأن الطريق
الذى تسلكه يقود إلى تركمانستان!
الشيخ سعدى الشيرازى

كنت جالساً ذات يوم فى دائرة حول معلم صوفى فى شمال الهند، عندما دخل علينا شاب أجنبى. قبل يد الشيخ المعلم وبدأ حديثه. قال إنه استمر يدرس الأديان والباطنية وعلوم الغيب لمدة ثلاث سنوات ونصف، فى الكتب، فى ألمانيا وفرنسا وبريطانيا. وقد تنقل من مجتمع إلى آخر، باحثاً عما يقود خطاه إلى الطريق الصحيح، وذلك بعد أن نفر من الدين الشكلى، فلقد جمع كل ما يمكن ليده أن تصل إليه، كى يرتحل فى بلاد الشرق، وقد تجول من الإسكندرية إلى القاهرة ومن دمشق إلى طهران، وطاف خلال أفغانستان والهند وباكستان. كما زار كلا من "بورما" و"سيلان" فضلاً عن الملايو[ماليزيا]. وفى كل هذه الأماكن تحدث إلى المعلمين الدينيين والروحانيين، وأخذ عنهم مذكرات غزيرة.

وما من شك هناك فى أن هذا الشاب كان قد قطع مسافات شاسعة، بدنياً وخلاف ذلك. ورغب فى الانضمام إلى الشيخ لأنه كان قد استقر على ضرورة أن يقوم بخطوة عملية، بالتركيز على الأفكار كى يرفع شأن نفسه. وقد أبدى كل دليل على أنه أكثر من مستعد لإخضاع نفسه للنظام المعمول به فى طريقة الدراويش.

وكان أن سأل الشيخ عن الأسباب التي دعت إلى رفض كل التعاليم الأخرى، فرد الشاب بأن هناك العديد من الأسباب، وكانت مختلفة في كل حالة عن الأخرى على وجه التقريب. فقال الشيخ: "خبرني عن بعضها".

فقال الشاب: الديانات الكبرى لم تضرب في العمق إلى درجة كافية، إذ إنها تركز على العقائد dogmas، تلك العقائد وهي بطبيعتها جامدة، التي يتعين قبولها بحذافيرها عند عتبة الدخول. قال "زينية" Zen [= إحدى أهم المدارس البوذية التي نشأت في الصين في القرن السادس م. ع. م. وفي القرن الثاني عشر انتقلت إلى اليابان. والكلمة تعني الـ "تأمل" وتقوم على إمكانية نقل/استقبال روح أو جوهر البوذية، الكامنة في المرور بالاستنارة التي بلغها "جوتاما بوذا. المترجم]، فاقدة لأي اتصال لها مع الواقع، كما قابلها في "الشرق". و"اليوجا" تحتاج إلى نظام صارم كيلا نقول إنها "بدعة مؤقتة". أما العبادات التي تتركز حول شخصية واحدة فكانت تركز على شخصه وحسب. ولم يقبل الشاب بالمبدأ الذي يقول إن مجرد الطقس أو الرمزية أو ما يطلق عليه هو اسم "محاكاة الحقائق الروحية فلا تنطوي بالمرّة على أي حقيقة صادقة.

بين مثل أولئك الصوفيين الذين استطاع أن يتصل بهم، نمطاً مشابهاً يبدو أنه توصل إليه. بعضهم قضى تلمذة صادقة، بعض آخر استخدم الحركات الإيقاعية التي تبدو أشبه بمحاكاة شيء ما بالنسبة له. وآخرون جاء تعليمهم خلال تراتيل لا تتميز في شيء عن المواعظ الدينية. وهناك بعض الصوفيين الذين يشدون أنفسهم برباط وثيق بالتركيز على مواضيع لاهوتية.

هل يستطيع الشيخ أن يساعده؟

قال الشيخ: "أكثر مما تعرف. الإنسان ماضٍ في طريق الارتقاء، سواء كان يدرى أو لا يدرى. فالحياة واحدة، مع أنها قد تبدو في بعض أشكالها خامدة. طالما بقيت على قيد الحياة فأنت تتعلم، إلا أن أولئك الذين يبذلون جهداً عمدياً كي يتعلموا يُنقصون من تعليمهم الذي يسقط عليهم في الحالة العادية دون عناء. وغالباً ما يبلغ الأشخاص غير المتعلمين درجة ما من الحكمة نظراً لسماحهم لأنفسهم بالتعرض

لمؤثرات الحياة ذاتها. فعندما تنزل إلى الشارع وتسير فيه و تتطلع إلى الأشخاص والأشياء، فإنك تتعلم من الانطباعات التي تأخذها عنهم. أما إذا حاولت أن تتعلم منهم بصورة متعمدة فلسوف تتعلم أشياء معينة ولكنه سيكون تعلماً محدداً سلفاً. قد تتطلع إلى وجه شخص ما، وطالما ظللت تتطلع إليه فإن الأسئلة ترف على رأسك. هل هو أسمر اللون؟ أم فاتح اللون؟ أى نوع من الرجال هو؟ هناك أيضاً تبادل دائم بين ذلك الشخص وبينك.

تتحكم ذاتيتك في هذا التبادل. وأعنى بذلك أنك ترى ما تريد أن تراه وليس ما هو موجود في الواقع. وأصبح هذا بمثابة عمل أتوماتيكي، فتصبح مثل الماكينة، وفي نفس الوقت إنسان وكل ما في الأمر أنك تكون قد تلقيت تعليماً سطحياً. تتطلع إلى بيت من البيوت، وتأخذ الخصائص الخاصة والعامة في الانشطار إلى عناصر أصغر ثم تقيّمها في رأسك، ولكن ليس بصورة موضوعية، إلا بما يتفق مع تجاربك الماضية. وتشمل هذه التجارب بالنسبة للشخص المعاصر ما تردد على سمعه. وبالتالي فإن البيت سوف يكون كبيراً أو صغيراً، جميلاً أو ليس جميلاً تماماً، مثل بيتك أو لا يشبهه. ويتفصيل أكثر سوف يكون مسقوفاً مثل البيوت الأخرى، بشبابيك غير عادية. وهنا تكون الماكينة قد بدأت تدور في دوائر لأنها لا تفعل سوى الإضافة إلى المعرفة الشككية.

بدا المستجد مذهولاً.

وهنا قال الشيخ، بعد أن رق قلبه: كل ما أريد أن أقول هو أنك تقيّم الأشياء وفقاً لأفكارك المسبقة. وهذا أمر محتوم، على وجه التقريب، بالنسبة لأي شخص متعلم. فأننت لا تحب الرمزية في الدين، هكذا قررت. حسناً سوف تسعى وراء ديانة بلا رمزية. ثم توقف وسأل: هل هذا ما تريد قوله؟

فقال الشاب:

- أظن أنني أعنى أن استخدام جهات متنوعة للرمزية لم يحظ منى بالرضى بصفته عملاً أصيلاً أو ضرورياً.

فمضى المعلم يسأل:

- هل ذلك يعنى أنك ستعرف إذا ما اهتمت إلى شكل من استخدام الرموز بصورة صحيحة؟

أجاب المرشح تلميذاً:

- لا الرمزية ولا الشعائر أساسية بالنسبة لى، وما أسعى وراءه هو الأساسيات.

- هل تستطيع التعرف على ما هو أساسى إذا مر أمام عينيك؟

- "أظن ذلك".

- إذن فالأشياء التى نقولها أو نقوم بها سوف تبدو لك مجرد آراء، أو تقاليد، أو تفاهات، نظراً لأننا نستخدم أيضاً الرموز. الآخرون يستخدمون الأغاني والحركات والتفكير والصمت والتركيز والتأمل: ستة من الأشياء الأخرى.

وعندئذ توقف الشيخ.

وتكلم الزائر:

- هل تظن أن استيعادية [حنفى الآخر. المترجم] اليهودية [الأولى الموسوية فالديانات والفلسفات تنسب لمؤسسيها. المترجم] وطقوس المسيحية والصوم فى الديانة المحمدية، وحلق الرأس عند البوذيين من الأساسيات؟ وهنا كان ضيفنا قد بدأ يميل نحو الموضوع الذهني المتميز.

قال الشيخ: "يقول القول الصوفى الماثور: "الظاهر قنطرة إلى الباطن". وهذا يعنى، فى الحالة الراهنة، أن كل هذه الأشياء تنطوى على معنى. وقد نفقد هذا المعنى، ويغدو الأداء ليس أكثر من محاكاة ساخرة، تمثيل عواطفى أو سيئ الفهم لطرف من الأطراف. ولكن استخداماً سليماً لها (أى للأشياء) تغدو على اتصال بالحقيقة الصادقة بالمعنى الدائم.

- وبالتالى فالأصل أن كل الشعائر تحمل معناها، بل قادرة على ترك تأثير

ضرورى؟

- كل الشعائر والرموز وما أشبه، تعد، بصفة أساسية انعكاساً لحقيقة ما.
لكنها قد تُخْتَلَق أو تُكَيَّف أو تُحَرَّف لأغراض أخرى، إلا أنها تمثل حقيقة ما: الحقيقة
الجوانية لما نسميه نحن "الطريق الصوفى".

- لكن المؤيدين لا يدرون شيئاً عما تعنى؟

- قد يعرفون بمعنى واحد، على مستوى واحد، وهو مستوى عميق إلى درجة تكفى
لنشر النسق. ولكن عندما يصل الأمر حد بلوغ الحقيقة والارتقاء الذاتى، فإن استخدام
هذه الأساليب يغدو لون جدوى.

فقال التلميذ:

- إذن، كيف يتأتى لنا أن نعرف من ذا الذى يستخدم العلامات البرزانية
استخداماً سليماً، أى من أجل الارتقاء، ومن ذا الذى لا يفعل؟ ويوسعى أن أقبل أن
لهذه الإشارات السطحية قيمة محتملة، إلى ذلك الحد الذى تستطيع عنده أن تقود إلى
شئ آخر. ولكننى، لا أستطيع، من جانبى، أن أخبرك أى الأساق، ذاك الذى ينبغى
على أن أتبع.

قال الشيخ:

- قبل لحظة واحدة كنت تطلب الانضمام إلى دائرتنا، وما أنا استطعت أن أشيع
عندك الارتباك إلى الدرجة التى اعترفت فيها بأنك عاجزٌ عن الحكم. حسناً، ذاك هو
الجوهر. أنت عاجز عن الحكم، ولا تستطيع استخدام أدوات النجار فى صناعة الساعات.
لقد حددت لنفسك مهمة: أن تصل إلى الحقيقة الروحية. لكنك سلكت فى بحثك عن هذه
الحقيقة اتجاهات خاطئة، وفُسِّرَت تجلياتها بطريقة خاطئة. هل تتعجب إذا ظللت أسيراً
لهذه الحالة؟ هناك بديل آخر أمامك، فى وضعك الراهن، التركيز المفرط على الموضوع
والقلق والعاطفة الجياشة التى تتولد داخلك، سوف تتراكم فى نهاية المطاف إلى حد يجعلك
تسعى إلى التخلص منها. وعندئذٍ ماذا سيحدث؟ سوف تكتسح العاطفة العقل، وسوف
تكره الدين أو - وهذا هو الأرجح - سوف تتحول إلى اعتناق عبادة تتكفل بحمل المسؤولية
عن كفافك. وسوف تفر عينك مع تصوُّرك أنك بلغت مرادك.

- أليس هناك بديل آخر، حتى مع افتراض أنني أقبل رؤيتك التي تقول إن عاطفتي سوف تكتسح عقلي؟ المران الذهني لا يأخذ على محمل حسن أى إشارة إلى أن الذهن ليس شاملاً، ولا القول بأن بوسع العاطفة أن تكتسحه. فأقل غلظة فى النهج تكشف أن المفكر كان يؤكد ذاته. ولم يكن ذاك ليخفى على الشيخ.

- يتلخّص البديل، الذى سنسلكه فى الانفصال. فلعلك تعرف، أننا عندما ننفصل، فإننا لا نفعل ذلك بنفس الطريقة التى تنفصل بها أنت. والذهن يعلمك أن تنفصل عن الأشياء كي تتطلع إليها خلال الذهن، وما يتعين علينا أن نفعله هو أن ننفصل عن كل من العقل والعاطفة معاً. فكيف تستطيع الوصول إلى أى شىء، إذا كنت تستعمل عقلك فى الحكم عليه، مشكلتك تتمثل فى أن ما تدعوه "معللاً" ليس فى الحقيقة سوى سلسلة من الأفكار التى تتمك وعيك بالتناوب. وذلك فنحن لا نكتفى بالعقل. فالعقل بالنسبة لنا عبارة عن تركيبة من مواقف متوافقة إلى هذا الحد أو ذاك، وهى المواقف التى تكون قد مرّنت على النظر إليها بصفاتها كلا واحداً لا يتجزأ. ويرى التفكير الصوفى أن هناك مستوى تحت هذا المستوى، قد يكون معزولاً و ضئيلاً، ولكنه مستوى حيوى. بل هو العقل الحقيقى. وهذا العقل الحقيقى هو عضو الفهم، الذى يحمله كل إنسان. ومن حين لآخر تراه يقوم باختراق بعيد المدى، وهو الأمر الذى يُنتج ظواهر غريبة لا تستطيع الوسائل العادية أن تقدم لها تفسيراً. وهذه الظواهر تُسمى أحياناً الظواهر الباطنية، وأحياناً تمر على اعتبار أنها متجاوزة لعلاقة الزمان والمكان. وهذا هو العنصر الكامن فى الإنسان المسئول عن ارتقائه إلى شكل أعلى.

- ويتعين على أن أقبل هذا دون نقاش؟

- لا، ليس بوسعك أن تقبله دون نقاش، حتى ولو أردت ذلك. فلو أخذته دون نقاش، فلن يمر عليك وقت طویل قبل أن تنبذه. فحتى لو كنت مقتنعاً على المستوى العقلى بأنه ضرورى كفرضية، فلسوف يسقط من ذاكرتك. لا، يتعين عليك أن تجربيه، وهو الأمر الذى يعنى، بطبيعة الحال، أنه يجب عليك أن تشعر به، على نحو لا تشعر معه بشىء سواه. فيأتى إلى وعيك بصفته حقيقة مختلفة كيفياً عن كل الأشياء التى

تعودت أن تعتبرها حقائق. ومن خلال اختلافها ذاته تتعرف على أنها تنتمي إلى المنطقة التي نطلق عليها "الأخر".

وجد زائرنا من الصعب عليه أن يستوعب ما يُقال، فعاد إلى طريقه المستقر من التفكير. هل تريد أن تلقى بداخلي الإيمان بأن هناك شيئاً أعمق، وأنتى أشعر به؟ فلو لم يكن الأمر كذلك لما رأيت أى فائدة هناك فى إنفاق كل هذا الوقت فى هذا النقاش.

فقال الشيخ بود:

- قد تظن أنتى كنت فظا معك، إننى على ثقة من ذلك، ولكننى مضطر إلى أن أقول لك إن الأشياء ليست على النحو الذى يبدو لك. لعلك تعرف أنك قدمت إلى هنا وأفضيت بما فى نفسك، ولقد بادلتك حديثاً بحديث، ونتيجة لذلك الحديث وذلك الفكر حدثت أشياء. وفى حدود اهتمامك، كل ما حدث هو أننا تبادلنا الحديث، وقد تشعر أنك قد اقتنعت أو لم تقتنع. ولكن مغزى الحادثة، بالنسبة لنا أعمق كثيراً. هناك شيء ما يحدث من جراء هذا الحديث الذى دار بيننا. وهو يحدث، كما يحق لك أن تتخيل فى أذهان كل الحاضرين هنا. ولكن شيئاً آخر يحدث أيضاً - لك ولى - وفى أماكن أخرى، شيء تستوعبه عندما تفهمه، خذه مثلاً على مستوى غاية فى البساطة من العلة والمعلول أو السبب والنتيجة، كما يفهم الأمر فى العادة. دخل أحد الأشخاص إلى أحد الدكاكين واشترى قطعة صابون ، ومن جراء شرائه لهذه القطعة من الصابون يمكن لأشياء كثيرة أن تحدث: يزيد ما فى جيب صاحب الدكان بذلك القدر الذى دفعه الشارى، قد يؤدي ذلك بصاحب الدكان إلى طلب المزيد من الصابون ، وهكذا. ولل كلمات التى يتبادلها الجميع فى إطار عملية البيع والشراء، وهو الأمر الذى يعتمد على الحالة الذهنية لطرفى العملية.. وعندما يغادر المشتري الدكان، يطرح عامل إضافي نفسه فى حياته لم يكن موجوداً من قبل: الصابون. كثيرة هى الأشياء التى يمكن أن تحدث نتيجة لذلك، و لكن بالنسبة للشخصيتين الرئيسيتين، كل ما حدث فى الحقيقة هو أن قطعة من الصابون قد بيعت وأن مشتريها قد دفع ثمنها. ولكنهما ليسا على وعي بالتبعات التى تشعب عن ذلك أو أنهما لا يستشعران إلا أهمية ثانوية تماماً لذلك. ولم يعد بوسعهما إمعان النظر فى الأمر مرة أخرى إلا عندما يحدث شيء يستحق ذلك من

وجهة نظريهما. وعندئذ سوف يقولان: "تخيّل ذلك الرجل الذي اشترى منى صابوناً اتضح أنه قاتل"، أو ربما كان ملكاً، أو ربما ترك لى عملة مزيفة. ولكل فعل، مثل كل كلمة، تأثير ومطرح. وهذا هو الأساس الذي ينهض عليه النسق دون نسق الذي يسير وفقه الصوفيون. وكما ستعرف من واقع قراءاتك لقصص كثيرة بلا عدد، فالصوفى ينتقل بين تركيبة من الأعمال والأحداث فى حالة من الوعى الجوانى بمعانيها.

قال الزائر:

- أستطيع أن أفهم ما تريد قوله، ولكن ليس بوسعى أن أخبره. فلو كان صحيحاً، فلسوف يُفسّر لى، بطبيعة الحال، عدداً كبيراً من الأشياء: بعض الأحداث الخفية وبعض التجارب التنبؤية وعجز الكل، اللهم فيما عدا قلة قليلة، عن حل الألغاز التى تنطوى عليها الحياة بإمعان التفكير وحده فيها. كما قد تعنى أيضاً أن شخصاً ما يكون واعياً بالتطورات المركبة حوله يستطيع أن يتوافق معها إلى حد يستحيل على الآخرين أن يحذوا حذوه. ولكن الثمن الذى يدفعه نظير ذلك يوازى ثمن نبذ المعرفة التى كانت فى حوزته من قبل. وليس فى قدرتى أن أفعل ذلك.

ولم يكن الشيخ حريصاً على إحراز نصر لفظى، ولم يكن أخذاً فى تضيق الخناق كى يضرب ضربه القاضية *coup de grace*. "يا صديقى! طالما أصاب المرء رجله، فلسوف يجد نفسه مضطراً إلى السير على عكاز. وهذا العكاز يساعده على المشى كما يعينه فى أغراض أخرى. وتراه يُعلم جميع أفراد أسرته كيف يستعملون العكاكيز، وبذلك تُصبح العكاكيز جزءاً من الحياة الطبيعية. وهنا يصبح جزءاً من طموح كل شخص أن يمتلك عكازاً. بعض هذه العكاكيز تكون مطعمة بالعاج، وبعضها الآخر يكون مرصعاً بالذهب الخالص. وافتتحت مدارس خاصة لتدريب الراغبين على استعمالها، وخُصصت كراس جامعية تتناول السمات العليا لهذا العلم. وبدأ قليلون بل قليلون للغاية يسيرون دون عكاكيز، وهو ما كان يعد فضيحة بكل المقاييس وغريباً. بالإضافة إلى أن هناك استعمالات كثيرة للغاية للعكاكيز. على هذا النحو رد البعض ولذلك عوقبوا. وقد حاولو أن يبينوا أن العكاكيز يمكن أن تُستعمل أحياناً متى نشأ حاجة إليها. أو أن كثيراً من هذه الاستعمالات للعكاز يمكن أن تحدث بطرق أخرى.

أنصت قليلون. وفي سبيل التغلب على التحيزات بدأ بعض الأشخاص الذين كان بوسعهم أن يمشوا دون سند، في التصرف بطريقة مختلفة تماماً عما يعرف المجتمع المستقر. ومع ذلك ظلوا على ما هم عليه: قلة قليلة.

وعندما اكتُشف، بعد استمرار العكاكيز رهن الاستعمال لمدة أجيال طويلة، أن قلة لا تكاد تُذكر، هي التي تستطيع المشي دون عكان، وأن الأغلبية بُرهنَت على أن العكاكيز لا غنى عنها. وقالوا: هذا شخص. حاولوا معه أن يمشي دون عكان، وانظروا؟ لا يستطيع. ولكن الذين يمشون بصورة عادية ذكروهم: نحن نمشي دون عكاكيز. فرد عليهم المعوقون، الذين أصابهم العمى إلى جانب الكُساح:

- هذا ليس صحيحاً. فهو مجرد وهم يسيطر عليكم.

وكانوا عمياناً لعجزهم عن أن يروا.

قال الشاب:

- القياس هنا غير منطبق تمام الانطباق.

وهنا رد الشيخ:

- وهل هناك قياس ينطبق تام الانطباق؟

- ألا ترى أنه لو كان بوسعي أن أفسر كل شيء بصورة سهلة وكاملة، عن طريق قصة واحدة، فلا جدوى من هذا الحديث، أليس كذلك؟ القياس لا يُفسر سوى حقائق جزئية. وعلى سبيل المثال، أستطيع أن أعطيك نموذجاً كاملاً لقرص دائري، وبوسعك أن تقطع آلاف الدوائر منه. وقد تكون كل دائرة نسخة مماثلة من النسخة الأخرى. ولكن، وكما نعرف كلنا، الدائرة ليست دائرة إلا بشكل نسبي. زد أبعادها بصورة متناسبة عدة مئات من المرات، قلن تجدها دائرة حقيقية بعد ذلك.

- هذه إحدى حقائق علم الفيزياء. وأنا أعرف أن كل القوانين العلمية تحوز صحة نسبية. وهذا كل ما يقول به العلم.

- ومع ذلك فانت لا تزال تبحث عن الحقيقة الكاملة خلال مناهج نسبية؟

- نعم، وهذا ما تفعله أنت كذلك، فلقد قلت إن الرموز وما إليها ما هي إلا قناطر إلى الحقيقي، مع أنها ليست كاملة.

- الفرق هو أنك اخترت منهجاً واحداً للاقترب من الحقيقة. هذا ليس كافياً فنحن نستعمل مناهج مختلفة كثيرة ونعترف أن هناك حقيقة لا يدركها سوى جهاز جواني. وأنت تحاول غلي الماء، ولكنك لا تعرف كيف. نحن نغلي الماء بالجمع بين عناصر معينة: النار والغلاي والماء.

- ولكن ماذا عن ذهني؟

- هذا ما ينبغي أن يخضع للمنظور السليم، ابحث عن مستواه الخاص، عندما يعتدل اللاتوازن أو الخلل في الشخصية.

بعد أن غادر الزائر، سأل أحدهم:

- هل لك أن تعلق لنا على هذه المقابلة؟

قال الشيخ:

- لو علقت عليها لفقدت كمالها!

لقد تعلمنا كلنا، كل حسب وضعه.

يحوز المبدأ الصوفي عن التوازن بين المتطرفات العديد من المعاني. وعندما نطبقه على التلمذة، أي القدرة على التعلم من الآخر، فإن معناه يكون أن الفرد يتعين عليه أن يتحرر من التفكير غير السليم قبل البدء في التعلم. وكان يتعين على المرشح الغربي للتلمذة أن يتعلم أنه ليس في وسعه أن ينقل فرضياته حول قدرته على التعلم إلى مجال لا يعرف في الحقيقة شيئاً عما يحاول أن يتعلمه. وكل ما يعرفه في حقيقة الأمر، لا يزيد عن أنه مستاء بطريقة أو أخرى. أما خلاف ذلك فلا يخرج عن تجميعه لأفكار حول السبب الذي قد يقف وراء الاستياء، بالإضافة إلى محاولة للتوصل إلى علاج للداء الذي شخصه دون أن يسأل نفسه بادئ ذي بدء حول قدراته التشخيصية.

وقع اختيارنا على حادثة فعلية بطلها أحد الغربيين، غير أن هذا النمط من التفكير ليس مقصوداً على الغرب. وعلى نفس المنوال نجد التقيض الأقصى: الشخص الذى يريد أن يخضع نفسه تماماً لإرادة سيد ما، وهو ما يُقال أنه طبع من طبائع العقل الشرقى، لا جدوى من ورائه. ويتعين على "السالك" أن يحرز بادئ ذي بدء درجة ما من التوازن بين هذه المتطرفات قبل أن يتمكن من امتلاك المقدرة على التعلم.

كلا النوعين يعلمان شيئاً حول مقدرتهما على التعلم من ملاحظة المعلم الصوفى بالدرجة الأولى وطريقته فى التصرف. فببصفته - أى المعلم - قدوة بشرية، نجد أن أفعاله وأقواله تمثل القنطرة التى تربط بين العجز النسبى للتلميذ وبين كونه صوفياً. فاقبل من شخص واحد فى المائة سوف يحوزون، بصورة طبيعية، أى مفهوم لأى من هذين الاحتياجين. وإذا لمح التلميذ، عن طريق الدرس المتأنى للأدب الصوفى، المبدأ الذى تعمل وفقه التلمذة، فلسوف يكون أكثر من محظوظ.

يستطيع التلميذ أن يجد ذلك فى المواد الصوفية، طالما كان مستعداً لأن يقرأها ويعيد قراءتها، وأن يعلم نفسه أن يتجنب الارتباطات الأتوماتيكية التى تصنف أو تخزن [تضع فى خن أو أخنان. المترجم] الفكر الصوفى (وكل فكر آخر) له. وبصفة عامة يكون أكثر ميلاً للانجذاب بصورة مؤقتة إلى مدرسة أكثر إقناعاً فى الظاهر، ترسى مبادئ صارمة يستطيع أن يستند إليها.

الفصل الثالث والعشرون

عقيدة الحب

توجه أحدهم إلى باب المحبوب وطرقه.

رد صوت من الداخل:

- من بالباب؟

فرد صاحبنا:

- أنا.

فقال الصوت من الداخل:

- البيت لا يسعنى ويسعك.

وأغلق الباب.

بعد سنة من العزلة والحرمان. عاد صاحبنا إلى الباب وطرقه.

سأل الصوت فى الداخل:

- من بالباب؟

رد الرجل:

- أنت.

وهنا انفتح الباب له على مصراعيه.

جلال الدين الرومى

طالما حازت الصوفية اسم عقيدة الحب. فكل الصوفيين، بصرف النظر عن المظهر البرانى لمدارسهم، اتخذوا من الحب موضوعاً على جانب كبير من الأهمية. وفى غالب الأحيان قام مفسرون آخرون من خارج دائرة الصوفيين بتفسير ذلك التناظر بين الحب الإنسانى بصفته انعكاساً للحقيقة الصادقة، الذى كثيراً ما يجد تعبيره فى الشعر

الصوفى. وعندما يقول "الرومى": "أينما تكون وأيا كانت حالتك، حاول باستمرار أن تكون محباً"، فهو لا يتحدث هنا عن الحب كغاية فى حد ذاته، ولا عن الحب الإنسانى كإمكانية نهائية فى الطاقة الكامنة فى الإنسان.

بدأ تدهور الحب-المثال الصوفى فى الغرب، كما يبدو، إلى حد ما عقب فقدان الفهم اللغوى لمشتقات الكلمة التى تبناها المعلمون الصوفيون لنقل الحقيقة التى تقول أن تصورهم عن الحب كان أكثر من رؤية خيالية شاعرية. فخلال انتشار "عقيدة الحب" من إسبانيا وجنوب فرنسا إلى أوروبا الغربية، دخل تغير لغوى على العبارة سلبها من مضمونها الفعال، وفقدت كثيراً من خصائصها الأساسية. وفى سبيل إعادة ما سلبه الاستعمال، بالنسبة للمتلقى الغربى، أى الطبيعة الشاملة لهذا التخصص الصوفى، يتعين علينا أن ننظر فى نشأة "التروبادور".

تمثل أحد مظاهر شعر الحب (شعر الغزل) فى إسبانيا العربية، فى إعلاء شأن الأنوثة، وهو الأمر الذى سرعان ما حولته الكنيسة، كما لاحظ المؤرخون، باتجاه تبجيل "مريم العذراء". ويتضح هذا التطور فى مجموعة الأشعار التى كتبها "ألفونسو" الحكيم استلهاماً لمصادر إسبانية عربية. وقد جمد لنا حجة فى هذا الموضوع وهو "تريند" Trend هذه اللحظة بالإشارة إلى "مدائح القديسة ماريا" Cantigas de Santa Maria تلك. ويُعد الموضوع، وهو مديح "السيدة العذراء"، تطوراً منطقياً لتبجيل سيدة المزرعة [فى النظام الإقطاعى فى العصور الوسيطة. المترجم] وبينما كانت قصائد "التروبادور" على مستوى المادة والشكل والأسلوب مرتبطة أشد الارتباط بالمثالية العربية والشعر العربى الذى أبدعه أصحابه فى الأندلس.

يرى البروفيسور "حتى" وآخرون باقتناع كامل أن أشعار "التروبادور" راجعة إلى جنود عربية: "يشبه" "التروبادور" المغنين العرب، ليس فى العواطف والطابع وحسب بل أيضاً فى الأشكال ذاتها الخاصة بالإنشاد الشعري. وقد أعطى مغنو "البروفينسال" عناوين معينة لأغانياتهم ليست سوى ترجمات لعناوين عربية.

يُعد اشتقاق كلمة "تروبادور" من كلمة رومانسية تعنى "الباحث" اشتقاقاً ثانوياً. فلقد كان "التروبادور" باحثاً بمعنى أن هذا كان "التجنيس" الأقرب انطباقاً على المصطلح الأصلي، وهو عبارة عن كلمة غريبة، وهى تحمل بحد ذاتها جناساً مع كلمة أخرى. الكلمة الأولى "رباب" [كمان عرفتة العصور الوسيطة. المترجم] كان يستخدمه المداحون الصوفيون فى العصور الوسيطة وقد انتفع به كل من "الخيام" و"الرومى"، على نحو ما أشار البروفيسور "نيكلسون". الكلمة الثانية "طرب"، وهناك ثلاثة ترتبط صوتياً بهما "رب" التى تعنى حرفياً عند إضافة "تاء" التانيث "سيدة، ربة معبودة".

وعلى نحو ما يوضح هذا الكتاب المرة تلو المرة، فالأسماء الصوفية تُختار باستمرار بأشد عناية فائقة للجماعات المتخصصة، واعتبار الجماليات الشعرية التى تخص الموقف. وينبغى علينا أن نتذكر أن المقطع الأخير فى الكلمة "ador-" ليس سوى لاحقة فاعلية (من فاعل أو عامل) فى اللغة الإسبانية، وليست من صلب المفهوم الأصلي. وإذا تتبعنا الاشتقاقات اللغوية فى القاموس للجذرين "رب" و"طرب"، فى حالة استعمالهما فى وصف أنشطة جماعة من البشر، فإننا نجد عشرة اشتقاقات نوردتها فيما يلى:

- ١- تربب = عطر، ربي طفلاً.
- ٢- رب = جمع، حكم الناس، تسيد.
- ٣- تربب = ادعى الربوبية والسيادة .
- ٤- رب = سيد، إله .
- ٥- ربة = سيدة، صنم نسوى .
- ٦- رباب = عهد، ميثاق، زكاة العُشر (عند المسيحيين القدماء) .
- ٧- مرب = مكان الاجتماع، موطن، جامع .
- ٨- مربب = حفظ، عهد، ميثاق .

٩- مطرب = موسيقى، نصير للصوفية، معلم، مرشد .

١٠- رباب = فيولينة، صفة للمغنى الصوفى استعمالها "الرومى" و"الخيام"

وغيرهما .

وبالتالى فإننا فى ضوء الاستعمال الصوفى، لا نتناول ظاهرة المنشدين العرب، ولكننا نعرض لمجموعة من المعلمين الصوفيين، كان موضوع الحب بالنسبة لهم جزءاً من كل. وقد يكون تبجيل المرأة أو العزف على الفيولينة ثانوياً، ولكنهما مع ذلك مظاهر جزئية لكل.

تضم تعاليم المدارس الصوفية كل العناصر التى تجمعت فى الاسم الخاص للـ"تروبادور". يتجمع الصوفيون فى مطرح الاجتماع. بعضهم يقيم فى أديره[رباط]، وهو الاسم الذى لا يزال حياً فى أسماء أماكن إسبانية مثل Arrabi- da, Rabida, Rapita, Rabeda حتى اليوم. وهو يسمون أنفسهم ويسمىهم الآخرون "العشاق" و"الأقطاب" أو "الأولياء". ومع كونهم "أقطاباً"، فإنهم أيضاً، وكما يؤكدون مراراً وتكراراً "عباد الحب" وتراهم يعزفون الفيولينة، ويستخدمون كلمة "سر" معنية تنطوى على سجع معكوس Alliteration [سمة بديعية فى اللغات الأوروبية تقوم على توافق حروف بدايات الكلمات، وليس نهاياتها، مثال: بدوى-جها- بلور ... إلخ. المترجم] لـ"المربى" و"المحبوب" وذلك لتخليد أو التأكيد على أن لاسم المجموعة ذاك عديداً من المعانى المتميزة ومع ذلك فهى متجانسة. ويمكننا أن نترجم العبارة، بشكل عام، على هذا النحو: "كن حبيباً ومرتد المربى". وتراهم يتحدثون عن "الآلهية" بصفة إنثوية كسيّدة ومعبودة. وقد استخدم "ابن عربى" أعظم أقطاب الصوفيين، وهو إسباني، [وإن كتب باللغة العربية. المترجم] هذا المجاز الشعرى إلى الحد الذى اتهمه الأصوليون بالكفر.

يُعد شعراء "التروبادور" مشتقاً من مشتقات حركة صوفية تجمعت فى الأصل، حول اسمهم، الذى التصق بهم بعد دخول كثير من ملاحها غياهب النسيان. حقا حكم العرب إسبانيا من مطالع القرن الثامن م.ع.م. ولكن لوحظ أن المدارس الصوفية،

أخذت تزدهر مع القرن التاسع. وكتب شعراء "البروفينسال" Provençal الأوائل مع نهاية القرن الحادى عشر. وقد لاحظ حتى أناس، لا يحوزون معرفة متخصصة فى الاتصالات الجوانية، ذلك التناظر بين أحاسيس "التروبادور"، التى أصبحت شكلاً مخففاً، من التيار الصوفى وبين المواد الصوفية الأصلية. فـ "إميرسون" Emerson (رالف والدو ٢ مايو/بشنس ١٨٠٢-٢٧ أبريل/برمودة ١٨٨٢ شاعر أمريكى بارز) يساوى بين شاعر الحب العظيم "حافظ الشيرازى" وبين شعراء "التروبادور"، ويقول عنهم جميعاً إنهم كشفوا عن الجوهر الحقيقى للشعر: "اقرأ "الشيرازى" و"التروبادور": دواوين الحقيقة التى يقدرها جميع العباقرة بصفتها مواداً خاماً وفى نفس الوقت تريباً لكل من "الرغى" والشعر الزائف".

لاحظ "روبرت جريفز" Robert Graves أن هناك ما هو أعمق من المظهر السطحى بشأن شعراء "التروبادور" فى كتابه "الإلهة البيضاء". The White Goddess. فلقد اكتشف، مع أنه لم يكن قد تعمق إلى أى درجة فى الصوفية، أن هناك عملية كانت تجرى على قدم وساق فى الشعر، وهو الأمر الذى غير معناه الأسمى واتجاهه:

"لعب الخيال دوراً هزياً فى تطور الأساطير اليونانية أو الرومانية أو الأساطير السلتية حتى صاغها "التروبادور" الفرنسيون-النورمانديون Trouvères فى روايات حب جريئة قوامها الفروسية. وهذه تُعد سجلات على جانب كبير من الأهمية لأحداث وأعراف دينية قديمة، ويمكننا اعتمادها إلى حد كافٍ كتاريخ، طالما كانت لغتها مفهومة، ولا تحتوى على نسبة أكبر مما يُسمح به من الأخطاء فى النقل، وسوء الفهم أو الشعائر التى عفى عليها الزمن، والتغيرات المقصودة التى تدخل لأسباب أخلاقية أو سياسية." (٥)

وفى سبيل توجيه أنفسنا نحو تنوع تلك الأيام التى كان الصوفيون فيها يستخدمون الشعر والموسيقى فى نقل خميرة إلى الفكر الغربى الذى لا يزال معنا، فإننا نستطيع أن نستدير إلى "ميشليه" Michelet^(٦) الفرنسى المتخصص فى العصور الوسيطة. يقول:

"حل ضوء الحياة الإسلامية Saracen ودفقها رغم غروب قوتها العسكرية محل ظلام المسيحية، المدرسية scholastic".

تكشف الصورة التي يرسمها لنا بكل وضوح تأثير الفكر الصوفي، لا الفكر العربي. وقد تكون هذه الفقرة على وجه التقريب، مصممة من أجل هذا الهدف ذاته. على أن مجرد كتابته إنما تؤكد المعنى الحدسي الذي قصد إليه "ميشيليه" للعملية الكامنة، تماماً إلى الحد الذي شعر عنده "إيمرسون" و"جريفز"، الشاعران، بتأثير الزخم الصوفي في أشعار كلٍ من "الشيرازي" و"التروبادور".

وتراه يبلغنا، على سبيل المثال، أن "دانتي" والقديس "توماس الاكويني" نظرا إلى الشيطان بطريقتين: الأولى المسيحية: "غريب وفظ...على نحو ما كان عليه في أيامه الأولى عندما كان في وسع المسيح أن يدفعه إلى الدخول إلى حظيرة الخنازير". أما الثانية فكانت الطريقة الصوفية التي تنتظر إليه بصفته: "معللاً بارعاً ولاهوتياً مدرسياً وحقوقياً يجيد انتقاء الكلمات". وهذا هو الرأي الذي أصر عليه الصوفيون المرة تلو المرة: "أبحث عن الشيطان الحقيقي في السوفسطائي المدرسي أو الدكتور القادر على فلق شعرة الرأس نصفين، لأنهما نقيضان للحقيقة".

التيار الثاني الذي يركز عليه "ميشيليه" بصفته تركة إسلامية للغرب: تصور جديد للحب والنضج والفن واللون والحمية، وهو ما يبدو ملاحظاً بقوة في أفكار الصوفيين وأنشطتهم، وليس مسلمي إسبانيا المدرسين المتزمتين الذين أحرقوا في سنة ١١٠٦م. ع.م. علناً كتب "الغزالي" أحد أعظم الأقطاب الصوفيين:

"من أسيا، من بين أولئك الآسيويين الذين ظنوا أنهم أنزلوا بهم قدر الفناء والمحو، أشرق فجرٌ جديد من البهاء لا نظير له، بهاء ضرير أشعته بعيداً، غاية البعد، حتى اخترقت الشبورة الثقيلة التي تلف الغرب. وهنا نجد دنيا الطبيعة والفن اللذين استنزلا عليهما الجهل البليد "اللعن" من السماء، ولكنها أي الدنيا بدأت الآن تمضي إلى قهر قاهريها، في حرب من حروب الحب السلمية من جانب والسحر الأموى من جانب آخر. واستسلم الجميع لرقبتها [تعويثتها]، فلقد افتتن بها الكل، ولم يُعد يرون شيئاً إلا أن يكون آسيوياً. وهطلت كنوز الشرق علينا، من الأقمشة

والشيلان والسجاد الذى يتميز بالنعومة الفائقة والاكوان التى
تدخلت بطريقة بارعة من أنوال الشرق، والانصال الدمشقية
الحادة المصنوعة من الحديد اللامع، وهو الأمر الذى أقتنعا بأننا
لا نقل بريرية عمن نطلق عليهم هذه الصفة المحطة بالشأن... هل
هناك شخص واحد يتمتع بعقل يملك قدرًا كافيًا من السلامة،
وهذا من الأمور الشديدة الندرة، ما يجعله يتلقى كل ذلك دون أن
يُصيبه الدوار، دون نوع من النشوة... هل هناك مخ واحد لا
يفترسه التحجر، ذلك التحجر الذى تبلور فى الأحكام العقائدية
[الوجمائية]، لا يزال، عوضًا عن ذلك، حراً فى استقبال حيوية
الحياة ونسغها العفى؟ وكان أن نهض ثلاثة سحرة أو عرافين
بالمهمة: "ألبيرتوس ماجنوس" Albertus Magnus و"روجر
بيكون" Roger Bacon و"أرنولد أف فلانوف" Arnold of Valla-
neuve، فاستناداً إلى القوة الفطرية التى يملكها الذهن البشرى
شقوا طريقهم إلى الطبيعة كمصدر، ولكن مع أن ما تميّزت به
معقرياتهم من جسارة وإقدام، إلا أنها لم تكن تملك، وما كان
بوسعها أن تملك، القدرة على التكيف، أى قوة الروح الشعبية."

حيل جزئياً بين التيار الصوفى وبين التدفق. فلقد قبل الغرب الأسس التى تقوم
عليها الرفاهة الزائدة وشعر الحب والاستمتاع بالحياة. ولكن عناصر معينة، كانت
ضرورية للكل، ومستعصية دون قدوة بشرية من الطريق الصوفى، ظلت مجهولة أو تكاد.
غير أن المرشد الصوفى، فى شكله المشوه الذى يلفه الغموض ويكاد يقترب من الوهم،
استمر على قيد البقاء فى أماكن غريبة. ولقد ظل طوال المدة الأطول زمناً شخصاً
يسمع عنه الناس دون أن يلتقى به أحد.

وبعد مرور قرون، وبعد العودة إلى وراء نحو منابع عبادة الحب، تلك التى شكّلت
تراثه الغربى ذاته، لم يكن أقل من البروفيسور "نيكلسون" Nickolson، الباحث العظيم،
الذى نظم شعراً صوفياً:

قل هو الحب، والحب وحده هو الذى يستطيع قتل ما يبدو عليه الموت،
الحية المتجمدة للهوى. الحب وحده، ذاك الذى يُغْذِيهِ الحنين الجارف
والصلوات التى تدفع بالدموع إلى مآلى العيون،
يكشف معرفة لم تعرف كل المدارس عنها شيئاً. (٧)

تلك كانت حيوية الموضوع الصوفى الجوانى لهذا الشعر، الذى وضع الأساس
للشطر الأكبر من الأدب الغربى اللاحق. وبعبارة أحد الكتاب:

" بدون المغنين " البروفينسال " والترويانور "، ما كنا اليوم لنعرف
فى موسيقانا المعاصرة كثيراً مما يستحق هذا الاسم. حقا كان
فى وسعنا أن نعرف مراثى وأغنيات فولكلورية، ولكن الدعوة
الملحة إلى شيء آخر، شيء ينتظرنا، شيء يتعين علينا بصفتنا
ننتسب للنوع البشرى، أن نكملة، كان ليكون مفتقداً فى الأدب
والموسيقى معاً (٨) .

يتعين اعتبار النقل عن الصوفية، وإن كان فى شكل واهن، عنصراً مكوناً
أساسياً، مع ذلك، فى الحياة المعاصرة. وهذا لا يعنى أن أهدافها أصبحت مفهومة
اليوم، نظراً لأن التقاليد، على نحو ما هى معروفة عليه فى الغرب، ليست مكتملة
بالضرورة. ويرى أعظم حجة فى عصرنا الراهن عن "العرب" وهو البروفيسور "حتى"،
أن هذا النقل البروفينسالى والترويانورى، كان بمثابة علامة على بدء حضارة جديدة فى
الغرب.

"ظهر أوائل شعراء " البروفينسال " فى جنوب فرنسا مكتملى
الريش (كاملى النمو) قرب نهاية القرن الحادى عشر بمشاعر
حب نابضة عبروا عنها بثروة من المجازات الخيالية البديعة. وقد
قلد شعراء "الترويانور" ("طرب" = موسيقى، غنوة) الذين ظهروا
فى القرن الثانى عشر معاصريهم الجنوبيين، من مغنى "الزجل"
zajal، وسيراً على نهج عربى قديم تفجرت عبادة المرأة بصورة

مفاجئة في جنوب غرب أوروبا. وتُعد "أغنية رولان" Chanson de Rolan ، وهي أنبل صرح عرفه الأدب الأوروبي القديم قبل سنة ١٠٨٠ م.م، وهي القصيدة التي تقف كعلامة على بدء حضارة جديدة - أقصد حضارة أوروبا الغربية - تماماً مثلما تقف القصائد/الملاحم الهومرية كإشارة على بدء اليونان التاريخية، تدين بوجودها للاتصال العسكري مع إسبانيا المسلمة". (٩)

والموسيقى الأوروبية، وكما نعرفها اليوم، عرفت تحولاً ملحوظاً خلال هذا التطور من المصادر الصوفية. (١٠)

يتخلل الارتباط بين الحب والشعر وبين الشاعر والموسيقى وبين هذين وبين السحار، بأوسع معاني الكلمات خلال التقاليد الصوفية مثلما يتخلل التقاليد الغربية، تلك التي اتصلت دون جدال بها وعززتها. والأمر هنا أشبه بتيارين تؤام من التعاليم القديمة تمازجا، كل مع الآخر، على هذا البعد، البعيد تماماً عن الذهن البارد الذي يسعى إلى فرض تعليقاته الجافة. غير أن الهدف الذي يهدف إليه الشاعر-العاشق- السحار، ليس في الصوفية، مجرد النويان في ألق الحقيقة التي يتعلمها. فهو يتغير عن طريقها، ونتيجة لذلك فإنها تملك وظيفة اجتماعية: أن تحقق مرة أخرى في تيار الحياة الاتجاه الذي يحتاج إليه البشر في سبيل تحقيق نواتهم. وهذا هو دور تجربة "الجنينة السرية" التي يأتي فيما وراها فهم مهمة الشاعر. وقد أحكمت "فلورانس ليدرر" Florence Lederer القبض على هذا المعنى بقوة، عند تعليقها على قصيدة "شاببيستارى" الرائعة والمسماة "الجنينة السرية": The Secret Garden يتعين على المرء ألا يستقر في هذا الاتحاد المقدس مع الإله؛ إذ يلزمه أن يعود إلى هذه الدنيا التي تتأسس على اللاحقية، وفي رحلته من السماوات العليا هابطاً إلى أرضنا يجب عليه أن يمثل للقوانين العادية وعقائد البشر". (١١)

يؤكد "أنورى" Anwari، مثلما يفعل الشعراء-السحارون الغربيون القدماء، أن الشاعر والعاشق يتداخلان الواحد في الآخر:

لو كان العاشق شاعراً، فأنا إذن، شاعر.
لو كان الشاعر سحّاراً، فأنا، إذن، سحّار.

لو كان السحار شرير التفكير، فإن بوسعى أن أكون كذلك.
ولو كان التفكير الشرير يعنى أن تجافيك زينات الحياة الدنيا،
فإننى راض بأن أنغمس فى هذا النوع من التفكير.
فمجاهدة زينات الحياة الدنيا يعنى أن تكون عاشقاً للحقيقة،
غالبًا أفضل من لا شىء.

إننى لأؤكد أننى عاشق!

يقول شاعر صوفى من القرن السابع عشر فى كتابه "مفتاح الافغان":
كما يحتاج السهم إلى قواس، يحتاج الشعر إلى سحار. ويتعين
عليه ألا يغيب عن باله اللحظة واحدة، مقاييس الأوزان، مفاضلاً
بين المقاطع طوليلها وقصيرها. وتغدو الحقيقة سيئته، ممتطيةً
صهوة فرس سوداء، تخفى وجهها وراء حجاب من المجازات
الخيالية الباردة. من تحت أهدابها تطلق مئات النظرات الخاطفة
التي لا تخطئ هدفها أبداً. وعندئذ يأخذ الشاعر فى تزيين
أصابعها بما لا يعد ولا يحصى من الجواهر الثمينة، ويعطرها
بالروائح الزكية واستعارات الزعفران. وسوف يرن السجع
المعكوس رنين الخلاخيل، وسوف ينكشف سر القافية الخفية على
صدرها المكتنز بالغموض. وإلى جانب أسرار المغنى الجوانى،
سوف تجعل العيون التي تخفى تحت أهدابها كثيراً من الأسرار،
من جسمها قدماً مقنوداً من الكمال المفعم بالغموض". (١٢)

ولكن ما الذى فقد فى الطريق عند انتقال "تيمة الحب من الشرق إلى الغرب؟
بادئ ذي بدء، المعرفة التي لا يستطيع أن ينقلها سوى الترابط الإنسانى الذى يقوم
على مغزى أوسع للحب، وحيثما يتصل بعناصر أخرى فى الحياة. وذاك الذى يساوى
بين الحب وحسب والقداسة الألوهية ليس سوى بربرى من وجهة نظر ذاك الذى اهتدى

إلى الصلة مع علة الحياة. ثانياً: التشابكات، والعمق داخل العمق، وهو ما تضمه الأعمال الفنية، من إنتاج المتصلعين الصوفيين. فالبربرى يمتص ما يستطيع من غذاء من أى شئ يراه أو يصل إلى يده. والشخص المصاب بعمى الألوان قد يرى كل الألوان فى ظلال الأبيض والرمادى والأسود. وقد يكون هذا مناسباً لاحتياجاته. وتعتقد الفن، وأكثره شرقى مع غير الشرقى، ليس مجرد عرض لتعدد المواهب أو المهارات. فهو تناظرٌ للتتابعات اللانهائية للمعاني التى يُمكن نقلها عن طريق نفس الشئ المحدد. أضف إلى ذلك أن أولئك الذين اختلسوا نظرة عابرة إلى التجارب الصوفية يدركون تماماً أن المعانى المتعددة التى ينطوى عليها مثل ذلك العمل الفنى موجودة هناك، إلى ذلك الحد الذى يهم الإنسان، كى تقود خطأه إلى إدراك حقيقى لما تكون عليه الحقيقة الجوانية. وإدراك هذه الحقيقة الجوانية هو الذى يُمكنه من أن يدفع نفسه إلى الأمام إلى تطور أكبر، وهو ما يُعتبر المصير الذى ينتظر الإنسان.

ولسوف يرى معظم الناس فى سلسلة الصناديق الصينية [صندوق أكبر داخله صندوق أصغر فأصغر. المترجم] الواحد داخل الآخر، مجرد حيلة فنية بارعة أو ماثرة شبه حرفية. كما سوف يدرك الصوفى، وقد عثر على المفتاح إلى "التعاقب الدائم" eternal succession أن هذا الإنتاج ليس سوى تناظر، وليس شيئاً يحير أو يهيج البربرى. وهذا نفس ما يسير على موضوع الحب بأكمله بالنسبة للصوفى. وعن طريق تناظر موضوع الحب والاستفادة الأدبية التى يعتصرها منه، يتمكن من الإسهام فى عبور فجوة الفهم بالنسبة للآخرين الذين لا يزالون عند مرحلة أولى من الطريق.

يُعد الحب قاسماً مشتركاً بين النوع البشرى. ولما كان الصوفى قد اخترق أسرارهِ إلى حد تذوق طعم الحقيقة الصادقة التى تقع فى الورا، فإنه يعود إلى العالم فى سبيل نقل بعض الخطى على "الطريق". أما أولئك الذين لا يزالون أسرى الانتشاء بجانب الطريق، فلا يشكّون جزءاً من همومه. وأولئك الذين يريدون أن يمضوا بعيداً يتعين عليهم أن يدرسوه أى ذلك الصوفى، ويدرسوا أعماله.

الفصل الرابع والعشرون

الكرامات والسحر

شعائر ذاك الذى رأى الشاه (=الحق)

تعلو فوق الغضب والعطف

والكفر والإيمان...

«المثنوى»، الجزء الرابع

كتب مؤلف يُسمى "عبد الهادى" قبل ستة قرون أن والده أبلغه يوماً: "لقد جئت إلى الدنيا استجابة لدعوة دعاها من أجلى الشيخ الجليل "بهاء الدين النقشبندى" من "بخارى"، ذلك الشيخ الذى فاقت كراماته الحصر". ولذلك فلقد اختمرت فى رأسه الرغبة فى رؤية ذلك القطب الصوفى الجليل. وما إن تمكّن من السمو على مشاغله حتى ارتحل من سوريا إلى أسيا الصغرى، وفى نهاية المطاف التقى بـ "بهاء الدين" (توفى ١٣٨٩). ووجده جالساً وسط تلاميذه فأبلغه أنه حضر إليه، لحب الاستطلاع الذى تملكه بشأن كراماته.

رد "بهاء الدين":

- هناك طعام بخلاف الطعام العادى، وهو طعام الانطباعات التى تخترق المرء دون توقف من كثير من جهات البيئة التى تحيط به من كل جانب. والمختارون وحدهم هم الذين يعرفون ما معنى هذه الانطباعات، وبالتالى يكون فى وسعهم أن يوجهوها الوجهة السليمة، هل تفهمنى؟

لم يستطع صاحبنا "عبد الهادى" أن يرى الصلة فلزم الصمت.

- "يُعد هذا المعنى أحد أسرار الصوفيين. فالولى يطهو الطعام، وهو ما يعتبر غذاءً "مختلفاً" وهو متاح وحسب لمن يتوق إليه، وهو الغذاء الذى يساعد فى ارتقائه، وهو الأمر الذى يقع خارج نطاق قوانين الأحداث، التى يستطيع أى شخص أن يفهمها. والآن فبالنسبة لما تسميه "كرامات"، فكل الحاضرين هنا شاهدوا منها الكثير قبلك. لكن المهم هو وظيفة الكرامات. فربما يكون الهدف منها توفير جزء من الغذاء، وهو الأمر الذى يُعد غذاءً إضافياً، وقد يترك أثره على الذهن وحتى على البدن بطريقة معينة. وعندما يحدث ذلك، فإن تجربة الكرامة سوف تؤدي وظيفتها المطلوبة والسليمة على الذهن. وإذا أثرت الكرامة على الخيال، كما يحدث مع الذهن الفج غير الناضج، فلسوف تبعث سرعة التسليم أو الإثارة العاطفية، أو التشوق إلى المزيد من الكرامات أو الرغبة فى سبر أغوار الكرامات أو الارتباط الأحادي-الجانب أى من طرف واحد بـ/ أو حتى الرهبة من الشخص الذى تحققت الكرامة على يديه."

وأضاف أن هذا ما جعل من الكرامة شيئاً لا يُمكن لأحد أن يفسره على نحو مرضٍ، من جراء السياقات العديدة والمختلفة من الأفكار التى تولدها، وهى مختلفة فى كل ذهنٍ على حدة، وفى السلاسل العديدة من الآثار التى تتركها، ومختلفة عند هذا الشخص أو ذاك.

ولم يكن سوى الصوفى الناضج الذى يستطيع إدراك التفسير الصحيح للكرامة، وهذا ينطبق على أى كرامة مستعصية على التفسير. ولكن إلى أى حد ينطبق ذلك على كرامة حدثت، دون أن تكون ملموسة؟ فهناك كرامات تحدث على هيئة عملية مستمرة، دون أن تدركها البشرية خلال الحواس لأنها ليست مثيرة. ونسوق مثلاً على ذلك بعملية، يكسب بموجبها شخصٌ ما أو يفقد ضد كل احتمالية أشياء معنوية أو مادية، فى تتابع متواتر. أحياناً يسمى ذلك مصادفات أو توافقات. فكل "الكرامات" كانت فى الحقيقة مصادفات: سلسلة من الأشياء التى تحدث فى علاقة معينة الواحدة مع الأخرى.

يقول "نقشبند":

"الكرامات" وظيفة، وهذه الوظيفة تعمل عملها سواء فهمها

الناس أو لم يفهموها. فلـ "الكرامات" وظيفة حقيقية [=موضوعية]. ومن هنا فـ "الكرامات" تصيب بعض الناس بالتشوش، وبعضهم الآخر بالتشكك، كما تصيب أناساً بالخوف وأناساً آخرين بالتهيج وهكذا. فوظيفة "الكرامة" تتلخص في إثارة استجابات وتوفير الغذاء، وهو غذاء يختلف في هذه الحالة حسب الشخصية التي يُغذيها. وفي سائر الأحوال، تُعد "الكرامة" أداة للتأثير على الذين تستهدفهم وفي نفس الوقت تقيماً لهم.

يرى الصوفيون أن كل "الكرامات" تملك، بالتالي، مثل ذلك التأثير المتنوع الأهداف على الإنسانية، إلى الحد الذي لا يستطيعون:

(أ) أن يؤدوها إلا عندما تنشأ حاجة إليها، ولا يأتونها بصفة عامة إلا كحادثات عرضية.

(ب) ولا يشخصونها أو يُحدِّدونها إلا بناء على طبيعتها المركبة. فنحن لا نستطيع فصل طبيعة "الكرامة" عن الأثر الذي تُحدثه، وذلك لأن "الكرامة" لن تنطوي على أى أهمية ما لم تضم عنصراً بشرياً.

ويتمثل تقرير نموذجي عن "كرامة" تُنسب لما قد يُسمى حاجة قصيرة الأجل، في مجموعة هائلة من المواد التي ترجع إلى الشيخ "عبد القادر الجيلاني"، مؤسس الطريقة الصوفية المعروفة باسم "القادرية":

يقرر كل من الشيخ "عمرو عثمان الصيرفيني" والشيخ "عبد الحق هريني" ما يلي:

"في اليوم الثالث من شهر "صفر" سنة ٥٥٥ هجرية كنا موجودين في حضرة وأينا "السيد عبد القادر" في مدرسته، وكان أن نهض ولبس قبقاباً وأسبغ وضوؤه، ثم أدى ركعتين وبعد ذلك أرسل صيحة مدوية في الفضاء، ثم قذف فردة قبقاب في الهواء، وسرعان ما اختفت. ثم أرسل صيحة أخرى أعلى وقذف "الولى"

بالفردة الثانية وراء الأولى، وهذه اختفت هي الأخرى. لم يجرؤ
أى شخص من الحاضرين على توجيه أى سؤال إليه عما حدث.

بعد هذه الحادثة بثلاثين يوماً، وصلت قافلة إلى بغداد قادمة من
الشرق. وذكر بعض الذين قدموا مع القافلة أنهم جاؤا بعدة
هدايا لـ "الولى". وأعطونا بعض الأقمشة الحريرية الملص
وأقمشة أخرى وبقايا لم يكن سوى نفس القبقاب الذى كان
"الولى" قد قذفه عالياً فردة إثر فردة. وجاءت روايتهما على النحو
التالى:

"فى اليوم الثالث من شهر 'صفر'، وكان أحد أيام الأحاد، كنا
نسير على الطريق مع قافلتنا عندما وقع هجوم مباغت قام به
العرب تحت إمرة اثنين من زعمائهم. وتمكن المغيرون من قتل عدد
من جماعتنا ونهبوا القافلة. ثم اختفوا من فورهم داخل أحد
الأحراش كى يقتسموا غنائمهم. أعدنا تنظيم صفوفنا نحن الذين
نجونا من الموت على حافة الحرش. وهنا طرأ على بالنا أن
تتضرع إلى "السيد الولى" طلباً لعونه فى محنتنا، فلم يكن تحت
أيدينا ما نلوذ به أو ما يساعدنا على المضى فى رحلتنا. وقررنا
أن نهذى إليه ما نستطيع من هدايا على سبيل الشكر، فى حالة
وصولنا سالمين، إلى بغداد على الأقل. وكان ذلك فى حكم
المستحيل على نحو ما بدا من وضعنا فى موقفنا العصيب.

وما إن توصلنا إلى هذا القرار حتى انتبهنا إلى صيحة ثم صيحة
أخرى، تردد صداها بين الأحراش. وهنا استنتجنا أن العصابة
الأولى من العرب قد وقعت تحت هجوم الصيحة الثانية، وأن قتالاً
بينهم سوف يبدأ الآن. وسرعان ما حضرت زمرة من قطاع
الطرق العرب كى يبلغونا بوقوع كارثة لهم. وتوصلوا إلينا أن نقبل

منهم أن يعيدوا إلينا ما نهبوه وسلبوه منا. فمضينا إلى المطرح
الذى كان العرب قد كدسوا بضائعنا فيه، فوجدنا زعيمهم
يرقدان قتيلين، ويجوار رأسيهما فردتي قبقاباً!

"يبدو لنا ألا شك هناك فى أن "السيد الولي"، بعد أن أدرك محنة أصحاب القافلة،
وتحرك بدافع تقديم يد العون لهم، قد تمكن من إطلاق فردتي القبقاب على ذلك النحو
الذى أصاب زعيمى عصاية السطو، وكانا فى نهاية المطاف مذنبين، فقتلتهما.
"وقد حفظنا هذا الأمر عن طريق تسجيله كتابة، ويشهد على ذلك "الحق تعالى"
الذى يفرق بين الحق من الباطل ويجازى عليهما".

تقول التقاليد "النقشبندية" التى تشير إلى مثل هذه الأحداث إن "أحد الأصدقاء
عندما يلاحظ أن خطأ ما ينبغى تصويبه، فلسوف يطلب من يرشده إلى الوسيلة ومن
يعطيه الإذن فيما يتعلق بالسلوك السليم فى حالة التأمل، وعندئذ يأتى الأثر المطلوب
فوراً وبشكل مستمر أو فى أعقاب ذلك وبصورة ملائمة".

يقول "الأفغانى": "الكرامات" قد تجعلك تشعر بالاعتقاد فى شىء ما. وتؤكد أن أيا
ما كان ذاك الذى تجعلك "الكرامات" تشعر به، فإن ذاك ليس أثرها الفعلى، ولا الغاية
المنشودة من وراء تأثيرها".

ويؤكد هذا الموقف الوظيفى تجاه "الكرامات" حتى بالنسبة للمراقب الخارجى،
إمكانيات لأحداث لا تفسير لها. وإذا بدأنا من أدنى مستوى "الكرامات"، فلسوف
نتمكن من رؤية أن فعلاً ما أو حادثاً ما مما يكون مألوفاً وقابلًا للتفسير من جانبنا، قد
يكون دليلاً محيراً أو "سحرياً" بشكل حاسم. بالنسبة لشخص أشد جهلاً. ومن هنا
فإن إنساناً متوحشاً قد يرى فى النار التى توقدها وسائل كيماوية معجزة من
المعجزات. وعند هذه المرحلة من التطور، قد تنتج هذه الحادثة عنده درجة من الرهبة
الدينية، وهو الأمر الذى يحتاج إليه ذلك الشخص كى يبجل المؤدى أو صانع النار أو
ينزل عند إطاعة أوامره. وعلى أى حال سوف ينشأ تأثير معنوى أو مادى عليه. وعند
الطرف الآخر من الميزان، نجد أن الأحداث التى يتعذر تفسيرها فى ضوء العلوم
الفيزيائية الحالية لن يفلت من تأثيرها حتى أكثر المتعلمين المعاصرين صقلاً. وفى حالة

"الكرامات" غير المنظورة التي أشار إليها "نقشبند"، فإن آلية مشابهة قد تكون فعالة. ولسوف يكون من المؤكد أن سلسلة طويلة من تعاقب الأحداث المتزامنة والمواتية (أو غير المواتية) التي ينخرط فيها هذا الشخص أو ذاك، سوف تترك عليه أثراً ذهنياً أو مادياً، حتى ولو اقتصر الأثر الأخير (المادى) على أن يأكل أكثر مما كان يفعل لأن فى طوعه أن يفعل ذلك خلال ارتفاع نجمه.

تمضى هذه النظرية إلى أبعد من التفكير العادى بشأن "الكرامات"، وفى نفس الوقت تختلف عن الاستجابات المعتادة، إلى الحد الذى تصر فيه وحسب على ألا وجود هناك لأى حدث عرضى أو معزول بمعنى الكلمة.

وهذا عين ما تؤكدته التعاليم الصوفية بأن "الأثر أهم بما لا يُقاس من السبب، لأن الأثر متنوع بينما السبب فى نهاية المطاف واحد". وحتى أشد الماديين أصولية لن يعترض على هذا القول، وخصوصاً إذا ما صغناه بعباراته الخاصة، على نحو أشبه بما يلي: كل فعل هو فى نهاية المطاف فعل مادى، والاختلافات التى تتبدى فى الأثر الذى يحدثه لا يحددها سوى ذاك الذى يخضع لتأثير الفعل عليه. وليس هناك صوفى واحد يمكن أن يُثير زوبعة فى ذلك، بصرف النظر عن القول بأن الشخص المادى الخالص النزعة لا يملك سوى رؤية محدودة للعلل والمعلولات، إذ يراها بطريقة أحادية أو ثنائية الأبعاد، من جراء الجمود الذى يأخذ بخناق نظرته.

ترتبط "الكرامات" بمشاكل التسبب أو التعليل (العلة والمعلول) والتسبب يرتبط، عند الصوفى، بمشاكل المكان والزمان. وكثير من "الكرامات" تُعتبر كذلك لأنها تتحدى، على ما يبدو، مواضع المكان أو الزمان أو كليهما، والاقترام نحو بعد إضافى يسلب منها طابعها غير المفهوم. لكن الصوفيين يقولون، طالما كان لـ "الكرامات" ثمارها المادية، فثمرة "الكرامة" هذه، هى التى قد تكون، بصفة عامة، جزءاً من الغذاء، الذى لا يُشبه أى غذاء آخر، وهو ما يمكن أن ينطوى على بعض الأهمية، والواقع أن بحثاً فى طبيعة "الكرامات" لا يمكن أن يُجرى إلا على مستوى فيج.

وبالتالى فإن "الكرامة" يمكن أن تُقبل بهدوء فى المنظور الصوفى، بصفتها عمل آلية سوف تؤثر على المرء، سواء أكان رجلاً أو امرأة، إلى الحد الذى يتناغم معها.

فالمتموحيش المخبول الذي يريد أن يغمس نفسه فى العاطفة الساحقة لعملية صنع "الكرامات"، الظاهرة، ليس مرشحاً للارتقاء الروحى/ مع أنه قد يبرهن بصورة جيدة على أنه عضو صالح ملتزم بالقوانين فى مجتمع متدين بالمعنى التقليدى للكلمة، نتيجة لتجربته.

ذات مرة علّق معلمى على سؤال حول "الكرامات" قال:

"تأمل العبارة: لماذا تلجأ لصوت العقل كى نكتشف أن هناك أسئلة لا يستطيع أن يضعها من لا يملك المقدرة على طرحها، وبالتالى لا يستطيع فهم الجواب عليها إذا سمع لها جواباً".

قد يكون لـ "الكرامة" التى تنهض كبرهان فى الديانة التقليدية قيمة متعددة الوجوه، طبقاً للصوفيين، وهو الأمر الذى يعنى أنها قد تحمل انطباعاً واحداً إلى شخص ما عند مرحلة من مراحل التطور، وشكلاً من أشكال الغذاء لشخص آخر أكثر تطوراً.

بوسعنا حتى أن نكون هنا أكثر تحديداً. فلقد استبد الذهول بالبروفيسور "سيليجمان" Seligman عندما اكتشف أن الحزوز التى يصنعها دراويش معينين فى أبدانهم تكف عن النزف بسرعة غير مفهومة أى غير قابلة للتعليل. كما لاحظ آخرون أن الدراويش الرفاعية يستطيعون أن يجعلوا الجروح تندمل دون أن تترك ندوباً ويسرعة غريبة. وإلى أن كشف د. هنت Hunt فى سنة ١٩٢١ فى فيلم صوره عن الرفاعية الهنود، وهم يزاولون أعمالهم، وكان رد الفعل العادى هو التقليل من شأن الموضوع كله، أو نسبة ما حدث للاستهواء المغناطيسى. وقد شوهد دراويش الطريقة "القادرية" وهم يمشون على صفحة الماء وأولياء "الأعظمية" مشهورون بأنهم يظهرون، مثل كثير من الشيوخ القدماء، فى أماكن مختلفة فى نفس الوقت. لماذا تحدث هذه الأشياء؟ أو لماذا يبدو أن هذه الأشياء تحدث؟

للدرويش موقف مختلف تماماً تجاهها عن موقف الشخص العادى، سواء أكان هذا الشخص بسيطاً سهل التصديق أو عالماً من علماء القرن الحالى (=العشرين).

ويتعين علينا ألا ننسى أن الصوفى يرى أن الأشياء ليست على النحو الذى تبدو لنا عليه. وفى سبيل البرهنة على قدرته على عمل ما لا يستطيع غيره أن يعمل، وهو ما يبدو مناقضاً للقوانين الطبيعية المقبولة، والمألوفة للجميع، تراه يقرر حالته. وهذا عمل لا يقل فى مشروعيته كوسيلة للتعبير عن الشكل الأدبى، بل أعمق تأثيراً من معظم الأعمال الأدبية. إلا أن الحقيقة التى تقول إن هذا الشكل من التقرير أسوأ استخداماً، وأسىء فهمه، وتعرض للتزييف، لا تبطل الأساس الذى ينهض عليه.

يُعد المراقب البرانى، وخصوصاً إذا كان من النوع الذى يُعتبر موضوعياً أو متضلّعاً فى المعرفة، بصفة عامة، مشوشاً بصورة مكثفة عند تناول هذه المشكلة. فالحاجة التى تلح على رأسه تتلخص فى تفسير الظواهر بلغة مفهومة بالنسبة له. ولا يستشعر ضرورة مد مدركاته فى أعماق الظواهر التى يُخضعها للاختبار والفحص. ومع ذلك فمن وجهة نظر الدرويش، مثل هذا الشخص لا يحصل من الغذاء إلا ذلك الذى يسمح لنفسه أن يحصل عليه من "الكرامة". فعندما يخاف الطفل من "البيع"، فلا بد أن يجد تفسيراً، أو يهتدى إلى تفسير يكون مقبولاً، من الناحية الظاهرية. وعندما يمعن شخص غير حساس النظر فى أحداث غير مفهومة، ويدرك أن هناك بالضرورة تفسيراً منطقياً، فإن هذا التفسير سوف يوضع أمامه: مع أننى لا أدري كيف أو من الذى سيضعه.

فى الصوفية، يحافظ السر على نفسه. كما تعمل التهيؤات، مثلما يطلقون عليها، فى الاتجاهين المضادين، وفقاً للتجربة الصوفية. فقد يظن شخص ما أنه يرى شيئاً لا وجود له فى الواقع. فكيف يراه وما يراه سوف يعتمد على قدرته الخاصة على الفهم. وحديثى الآن لا يقصد الخداع المتعمد أو حيل المشعوذين. وأن نفترض أنه مجرد أننا نستطيع أن نفسّر شيئاً ما بمصطلحات منطقية، فإن ذلك هو التفسير الجائز الوحيد له لخطوة تنطوى على عبث فى ضوء التجربة العادية، بل يكون خطأً بيناً إذا كان الأمر يتعلق بشخص ما يعيش على مستوى يجد تفاسير عديدة مختلفة أمام ناظره تلوح فى الواقع الفعلى فى نطاق الإمكان، وفقاً لنوعية الفطن الذى سيستفيد منها. غير أن العلم الحديث لم يكتسب بعد هذه الزهافة الخاصة من التمييز: لا تزال أبعادها غير كافية لأداء هذا الغرض.

يقوم المنهج الصوفي التقليدي للإشارة إلى هذا الموقف على استخدام القياس. والصوفيون، يستخدمون بصورة تقليدية القياسات المألوفة للأشخاص الذين يخاطبونهم. ويعرف قراء هذا الكتاب من الغربيين القصة التي كتبها كاتب الأطفال الدانمركي الشهير "هانز كريستيان أندرسون"، وتسمى بشكل عام، "فرخ البط القبيح": ظن فرخ بط ذات يوم أنه قبيح، وهو ما كان عليه في الحقيقة، من وجهة نظر أقرانه من أفراخ البط. وتنتهي القصة نهاية سعيدة فلقد اتضح أن فرخ البط ليس سوى بجعة. وبوسعنا أن نجد بذور هذه القصة في "الثنوى" لـ "جلال الدين الرومي" حيث يركز على نقطة فقدت في الرواية الدانمركية، التي تتوجه إلى جمهور مختلف عن جمهور "الرومي". فـ "جلال الدين الرومي" يبلغ قراءه أو قل مستمعيه أنهم "أفراخ بط قامت على تربيته الدجاجات". ويتعين عليهم أن يدركوا أن مآلهم أن يسبحوا، لا أن يحاولوا أن يصبحوا دجاجاً.

بينما ينظر "أندرسون" إلى موضوع السحر و"الكرامات" من وجهة نظر الدجاج يعيون فرخ بط، إلا أن آراءه، ليست دقيقة، في أقل القليل. لقد منح كاتب الأطفال الإسكندنافي الحكاية نكهة محببة، ففرخ البط يصبح بجعة خلال حتمية عملية النمو. أما "جلال الدين الرومي"، وهو تطوري أو مؤمن بالتطور، على طول الخط، فيشير إلى أن الدجاجة مآلها أن تصبح بطة.

وعندئذ نرى أن "الكرامات" ليست سوى جزء من نمط التطور في الحياة البشرية. وهذا الموقف يصرف عنها انشغال اللاهوتي [=الفقيه]، الذي يسعى إلى إيجاد مسوغ لها على المستوى الأدنى، كما يبعتها عن تناول "الشكاك" الذي يسعى إلى تحليلها في ضوء النظرية العلمية. فلـ "الكرامات" بحد ذاتها وظيفة ذات مغزى، ولا تزال ظاهرة "الكرامات" مستمرة في أداء وظائفها في المجتمعات التي يُقال عنها إن "عصر المعجزات قد انقضى أجله". وقد يقول أحدهم، إنه رغم أن البركان لم يعد "تنيناً" يتكرع [=يتجشأ] ناراً، فإن البركان لا يزال موجوداً.

حفاظًا على استعارتنا الشعرية، نستطيع الآن أن نلمح معنى ما لعملية تجرى في الظواهر الفيزيائية، مع أن الجانب الرمزي قد يتغير. وقد عُرِفَت الجمعية السرية التركية في جزيرة قبرص، تلك التي كرسَتْ جهودها في سبيل توحيد وتعميق القوة الدينامية لجابلية في مرحلة التطور باسم "البركان" Volkan، وبالتالي ترجم الاسم بدقة فائقة الإحساس بالقوة الجوانية أو السرية مما هو مادي، ونقله من قوة الطبيعة التي تبدو مستقلة إلى المجتمع الإنساني.

يعنى هذا النهج في تناول "الكرامات"، أنه بصرف النظر عن كم هو جذاب ترتيل العجائب التي يأتى بها أى شخص، فإن مثل هذه "البروفة" [تجربة مسرحية] لن تكون لها نفس الوظيفة التي تقوم بها الحادثة الفعلية التي نسرد تفاصيلها. وفي هذا تفسير الحكمة الصوفية: (دع "الكرامة" تحدث أثرها)، وهي الحكمة التي تنعكس بصفة جزئية في المثل الإسباني السائر: Haga el milagro, hagalo Mahoma : (دع "الكرامة" تحدث، حتى ولو جاءت على يدي محمد) :

وعندما يتدهور هذا المعنى فإننا نجده قد هبط إلى مبدأ "ميكافيللي" "الغاية تبرر الوسيلة".

ومع ذلك فالصوفيون لم يغمضوا أعينهم عن رؤية المعتقد الناشئ عن ذلك، وهو إذا كانت هناك جدوى من وراء "الكرامة" أو تلك التي تبدو لنا أنها كذلك، في تطوير جماعة ما (في هذه الحالة الجماعة الصوفية)، فإن الأرجح أن يحدث ذلك في جماعة تسير على طريق التقدم، وذلك حتى تسرع هذا التقدم أو تجعله أشد تماسكًا. يقول "كمال الدين": "الكرامة ليست سوى مؤشر على قوة الجماعة، التي تكون بصدد تخليق أجهزة قادرة على بلوغ منزلة "الكرامات". وهناك شيان يتطوران بصورة متزامنة: الموقف الصحيح تجاه "الكرامات" والتكاتف المتوافق في التحمل بين "السالك" والعامل "الكراماتي" [=الخوارقي]. وعود على بدء إذا ما نظرنا إلى الموضوع في ضوء التطور، فربما لا يسرع الشخص الذي يفرق في الدهشة الفجة بعجائب السيارة، التي تنطوى على "كرامة" بارزة للعيان، إلى الانتفاع بوظيفتها الصحيحة، وتتمثل في استخدام هذه السيارة في الانتقال.

يقف هذا التأثير المحدد لمعنى التعجب والإعجاب بمثابة السبب الأول فى هجوم المعلمين الصوفيين على الانغماس فى تجربة الانجذاب، فهذه التجربة ليست أكثر من مرحلة نحو ارتقاء الصوفى. وإذا انغمس "السالك" الصوفى فى فيوض الرهبة والدمشة، فإنه يكف عن الحركة فى الوقت الذى كان ينبغي عليه فيه أن يكون ماضياً إلى الأمام نحو التحقق المنشود وراء الأفاق البعيدة. ولذلك فإن الحديث يدور حول السعى وراء تجربة باطنية مؤقتة (أو حتى دائمة) بصفتها "حجاباً".

يسود الاعتقاد بأن الحقيقة الخالصة تقع فيما وراء النشوة أو الانجذاب، على نحو ما خبرنا "الكلاباذى" Kalabadhi البخارى [نسبة إلى "بخارى" عاصمة "أوزبكستان" فى آسيا الوسطى، المترجم] فى كتابه "كتاب التعرف". ويقول "جنيد" البغدادى (توفى سنة ٩١٠م. ع.م. ويُعتبر من أوائل المؤلفين الكلاسيكيين) إن المرء يجد البهجة فى حالات النشوة، ولكن عندما تأتى الحقيقة فإنها تحل محل النشوة. ويذكر المرور خلال التجربة الصوفية المعتمدة من النشوة إلى الوعى بالنشوة، وهو ما يأتى فى أعقابها.

أرهب أحد الأشخاص المعلم "نور الدين" بالأسئلة طلباً لمعلومات حول قوى السحر ومواهب الإبراء من الأمراض والرضا الجوانى خلال "الطريق الصوفى". فما كان من "نور الدين" إلا أن قال:

- أنت تُخرج [حاول+أحجم، المترجم] حول نار مخيمنا يا أخانا! تخل عن الولع النهم بالاستحواذ وامد يدك إلى عشائنا، وكن معنا لا علينا. فأنت تسير فى الطريق الخطأ من التفكير. فهذا الأمر يجب أن يأتى بعد ذاك.

فقال الزائر:

- فلتعطني إذن فكرة ما عن نفسك وعن أصدقائك، قبل أن أقرر ما إذا كنت سأضع يدي فى يدك .

وهنا رد المعلم :

- "إذا وزنتنا بميزان أفكارك الحالية، فلسوف تكون أشبه بمن يتطلع إلى الشمس خلال لوح مضرب من الزجاج، وهو الأمر الذي سيجعلك ترانا في ضوء أفكارك الحالية، أى أفكار أصدقائك أو أعدائك. وإذا جمعت أفكاراً غريبة عنا، فإن جمعك سوف يحكمه منهج انتقائى يختلف عن المنهج المستخدم فى جمع باقة مثلنا. ومع الأسف بالنسبة للغاية النهائية، فإن الباقة قد تبدو جميلة، لكنها لن تعطيك الرائحة الزكية التى تحتاج إليها."

فى الوقت الذى لا يحتاج فيه الأمر إلى اعتبار الدارسين الجادين ذئاباً "يحرجمون" حول نار الصوفيين التى تضىء مخيمهم، فإن الحيرة التى لا تنفصل عن محاولة درس ما يُعد تحولاً جوانياً خلال وسائل برانية، تظل قائمة وفى الغالب تجد تعبيراً عنها:

"من هم يا ترى "المتضلعون" الذين ينتقل إليهم "الغزالي" هذه الأسرار المروعة؟...هل هناك فى الحقيقة ما يستحق النقل للآخرين؟ إذا كان ذلك كذلك، فما هو؟" (١)

يذكر "لين" الندم الذى يستشعره المسلم المستجد converted لاضطراره إلى التخلّى عن تلك الشعائر الدينية. ومن الشيق أن نذكر أن ذلك الشخص على وجه التحديد قال إنه كدرويش تولدت عنده قوة تخاطر استثنائية، حتى إنه يعرف ماذا يجرى على بعد مسافة كبيرة، بل يستطيع أن يسمع الكلمات التى تقال هناك. ويضم الأدب الصوفى كثيراً من مثل هذه الأقوال. ومن المؤكد أن المرء سمع عديدين ممن يحوزون مصدوقية لا شك فيها وهو يؤكدون وجود قوى ملحوظة على نحو بارز، أيا كان تفسير ذلك." (٢)

وقد قدّم المجلد "چون سبهان"، خلال حديثه عن "نجم الدين الأكبر" (توفى ١٢٢١م. ع.م.) الذى بشرّ به "فرانسيس الأسيسى"، عينة من المواهب الخارقة لشيوخ الصوفية على هذا النحو:

لم يكن نفوذ هذا المؤسس لجماعة "إخوان الكبراوية" مقصوراً على البشر ، بل امتد إلى الطير والحيوان. وظواهر مشابهة للغاية لهذه الظاهرة لا تزال تظهر حتى أيامنا هذه.... فائثناء وقوفه بباب "الخانقاه" وقعت نظرتة على كلب كان يمر. وفي الحال تبدلت حالة الكلب وأبدى مثل ذلك السلوك الذى يتناظر مع سلوك رجل فقد نفسه (بالمعنى الباطنى). وحيثما توجه هذا الكلب كانت الكلاب تتحلق حوله وتلمس مخالبه بمخالبها (دلالة على الولاء) ثم تتسحب من تلقاء نفسها كى تقف على بعد مسافة تشى بالاحترام حوله. (٣)

فى زحلوفة أو أرجوحة المعتقد والأدب السحريين منذ العصور القديمة حتى العصور الوسيطة ومنذ ذلك الحين مرة أخرى حتى اليوم، تتطوى ملامح معينة من الأداء السحري على أهمية بالغة من وجهة النظر الصوفية. فالسحر يكتنف الرمزية الشرقية من كل جانب بطريقة لم يفهمها أحد فى الخارج، والطريقة التى تفهم بها داخل نطاق المجموعات الصوفية ليست متاحة بصفة عامة فيما وراء أسوارهم.

معروف أن لـ "السيمياء" استعمالاً رمزياً إلى جانب الاستعمال الحرفى. كيف تُستعمل بالضبط، وما تلك الرموز؟ هذه أسئلة لا يمكن نقلها بصورة مُرضية. ولكن كلمة "سحر" وعبارة "السحر الحلال"، يُغطيان فى ضوء التعريف القانونى الإسلامى، مواداً صوفية يُعتبر جزء منها بعيداً عن المتناول فى أى مكان آخر فى شكل مدون. إلا أننا نستطيع العثور على بعض النتف فى "الجواهر الخمسة"، وهى عبارة عن جواهر دينية - سحرية. ومن هنا فإن السحر، فى هذا الاستعمال، يُعد وسيلة نقل التعاليم الرمزية. ولقد استعملت المصطلحات المسموح بها من مصطلحات السحر (كـ "السيمياء" والفلسفة والعلم) فى نقل المواد الصوفية. ولقد جُلب هذا التكنيك الذى يقوم على استخدام مصطلحات أحد الأنساق فى تمثيل نسق آخر إلى الغرب منذ فترة بعيدة نسبياً. وكما ذكر البروفيسور "جويوم" Guillaume، كان المفكر الصوفى الإشراقى "ابن مسبرة" القرطبى، على سبيل المثال "الأول الذى يجلب إلى الغرب، الاستعمال العمدى للكلمات الشائعة بصورة غامضة ومبهمة، وقد حذا حذوه معظم الكتاب الباطنيين اللاحقين." (٤)

وقد استقى صاحب كتاب "الجواهر الخمسة" مادة الكتاب بصفة جزئية من كتب السحر التي ألفها "البونى"، ذلك الساحر الغربى بين العرب، بل إن كل تقاليد السحر العليا لأوروبا فى العصور الوسيطة متأثرة، بقوة، بالاقتراسات الحرفية من المدارس الإسبانية العربية، تلك المدارس التى اشتملت أنشطتها على وثائق السحر. وتمثل أحد الأسباب التى تقف وراء الغطاء السحري فى استمرار القيمة الراسخة لنصوص السحر حية على قيد البقاء، وهى النصوص التى تميّزت بخاصية فريدة: ألا ينال التعديل أى كلمة من كلماتها. وبالتالي قد يكون من المقبول أن التمحيص الشخصى قد أوضح أن كثيراً من المدونات الصوفية، التى ما كان فى طوعها أن تمر، عن طيب خاطر تحت قناع لاهوتى قد انتقلت تحت قناع سحري.

يُعد السحر نسقاً تدريبياً، إلى جانب جوانبه الأخرى المتعددة. وقد يعتمد على التجربة أو تقاليد سماوية أو أى تقاليد أخرى أو على الديانة. فالسحر لا يرى وحسب أن فى طوعه أن يحدث بعض الآثار عن طريق بعض التكنيكات، بل إنه يُدرب الفرد على إتقان هذه التكنيكات. ونحن نعرف اليوم أن السحر قد يكون معرضاً لجميع أشكال التعقيل، بمعنى إضفاء طابع عقلى عليه. وهو يجسّد، إذا ما أخذناه بصفته كل جسمور المواد المجمعة، والعمليات الصغرى، مثل التكنيكات الدقيقة للتنويم أو الاستهواء والمعتقدات التى تحاول عمل نسخ طبق الأصل للأحداث الطبيعية. وبينما لا نستطيع أخذ الصوفية بمعزل عما عداها، لكى نعرف ما هى مكوناتها الرئيسية، نجد أن تقاليد السحر، ولأنها كل مركب بصورة صادقة، فإن بإمكاننا فى الحقيقة أن نشرحها على ذلك النحو. ونحن مشغولون بذلك الجزء، وهو جزء كبير للغاية من السحر، الذى ينخرط فى المجهود الرامى إلى إنتاج مدركات جديدة وتخليق أجهزة جديدة للارتقاء الإنسانى.

وإذا ما سلطنا مثل هذا الضوء، فإن جزءاً هائلاً من التراث الإنسانى فى مزاوله السحر (وهو ما ينطوى غالباً على شعائر دينية) يُمكن أن يبدو مرتبطاً بهذا المبحث. فالسحر لا يعتمد على الافتراض الذى يرى إمكانية عمل أشياء تتجاوز قدرات الإنسان

العادية بقدر ما يعتمد على الشعور الحدسى بأن "الإيمان يستطيع تحريك الجبال"، إذا قبلت هذا التعبير. وتلك الأنشطة السحرية، التى يجرى تصميمها لممارسة إسقاط الفكر أو الأفكار على بعد مسافة كبيرة أو كشف طوابع المستقبل أو إحراز الاتصال بمصدر من المصادر العليا للمعرفة، كل هذه الأنشطة تحمل أصدائها وغياً إنسانياً معتمداً بأن هناك إمكانية لمشاركة الإنسان بصورة واعية فى عملية التطور، والإحساس بوجود جهازٍ متطورٍ مثير للإدراك يقع فيما وراء تلك الحواس التى يعترف بها رسمياً العلم الفيزيائى، كما نعرفه اليوم.

يحكم الصوفى، إذن، على السحر وفقاً للمعايير الصوفية. هل يعمل على ارتقاء الإنسان؟ وإذا كان ذلك صحيحاً فأين يقف إزاء العلاقة مع التيار الرئيسى للصوفية؟ يُعد السحر، من وجهة النظر الصوفية، تدهوراً بصفة عامة للنسق الصوفى. فلقد استمر معه منهج وصيت النسق ولكن الصلة الأساسية مع المآل المستمر للنسق الصوفى لحقها الضياع. والسحّار الذى يسعى إلى تخليق قوى معينة فى سبيل الاستفادة من بعض القوى البعد-فيزيائية extraphysical لا ينتهج إلا جزءاً وحسب من النسق. ومن جزء ذلك، فإن التحذيرات من الأخطار المرعبة الكامنة فى اللهو بالسحر أو الانكباب عليه، تتردد كثيراً وبصورة لا تكاد تختلف فى كل مرة عن سابقتها، ولقد ساد الافتراض فى أغلب الأوقات بأن محترفى السحر فرضوا حظراً على مزاوله الهواة لهذا النشاط، ضمناً لسطوة الاحتكار التى يفرضونها فى هذا المجال. وكما يبدو أكثر كثيراً من واضح فإن المحترفين أنفسهم من واقع نظرة طويلة الأمد يقتفرون إلى معرفة كاملة بمجمل الظاهرة، التى يستعملون جزءاً منها. على أن "الأخطار المرعبة" للكهرباء ليست أخطاراً بحالٍ من الأحوال للشخص الذى يعمل باستمرار فى المجال الكهربائى، ويتمتع فيه بمعرفة تكنولوجية لا بأس بها.

يعمل السحر خلال فورة العواطف. ولا يمكن لأى ظواهر سحرية أن تحدث فى الجو الهادئ الذى تجرى فيه التجارب فى المعامل. وعندما تفور العاطفة إلى حد معين، فإن شرارة، كما هى عليه، تقفز الفجوة وما يبدو أنه أحداثٌ فوق-عادية تنزل إلى محك التجربة. وتُعد ظواهر "البولترجايست" Poltergeist [=عفريت يصرخ ويقذف بالأشياء

فى الهواء فى الأساطير الألمانية. والكلمة تتكون من مقطعين: بولتر+جايسست أى ضجة+روح. المترجم] مثلاً ما لوفاً لمعظم الناس فى هذا الصدد. ولكن هذه الظواهر لا تحدث إلا فى حضور شبان مراهقين أو الذين يعانون من حالة من التوتر (الشعورى) المستمر بصورة نسبية. فهؤلاء العفاريت يقذفون بالحجارة، ويبدو أنهم يلغون قانون الجاذبية الأرضية، وينقلون أشياء ثقيلة بشكل هائل. وعندما يحاول الساحر، لنقل، تحريك شخص أو شىء ما أو التأثير على ذهن ما فى اتجاه معين، يجد نفسه مضطراً إلى اتخاذ إجراءات (معقدة إلى هذا الحد أو ذاك أو مطوّلة إلى هذه الحد أو ذاك) لإثارة وتكثيف قوة انفعالية. ولما كانت بعض المشاعر يسهل إثارتها عن بعضها الآخر، فإن السحر ينحو نحو التركيز حول القوة الشخصية والحب والكره. فهذه الأحاسيس، عند الشخص غير الناضج، هى التى توفر الوقود الأسهل للمشاعر، أو "الكهرباء" اللازمة لإطلاق الشرارة التى ستعبر الفجوة للانضمام إلى تيار أكثر استمراراً. وعندما يتحدث الاتباع الحاليون لتقاليد السحرة فى أوروبا عن تجوالهم الدائرى، فى سبيل السعى إلى "قَمْع القوة"، فإنهم يكونون مقتفين فى ذلك هذا الجزء من تقاليد السحر.

ولكن الرأى [فى تقاليد الديانة الموسوية ذلك الشخص الذى يستطيع شرح رؤى النبى الغامضة. المترجم] الذى يضع نفسه فى حالة معينة فى سبيل الاختراق إلى ما وراء حاجز الزمن كى ينال شيئاً معيناً، والسحار الذى يمر بسلسلة من الدروس التدريسية، يختلف كلاهما عن الصوفى. وتتلخّص مهمة الصوفى فى تنظيم نفسه إلى الحد الذى يُمْكِن من استمرار العملية المفيدة التى يقوم بها جهاز الإدراك والعمل. غير أن هذه العملية لا تعيد توليد أو تشكيل أى من الرأى أو السحار، بصورة كاملة، مثل كثير من الباطنيين المسيحيين، وقد يتغيّر "اليوجى"، ولكن دون أن يُصبح هذا التغير معه أعمق مغزى. وقد يبلغ البوذى بتأمله ما كان ينشده، ولكن هذا البلوغ لا ارتباط بينه وبين النفع أو الدينامية بمعنى النشاط، وخصوصاً من أجل المجتمع.

ينبغى على الجميع أن يقرأوا كتاب مس "أندرهيل" Underhill المعنون: "الباطنية" Mysticism، بل لربما كل من يهتم بالباطنية سوف نجده، بصفة عامة، قد فعل ذلك. ففى هذا الكتاب أشارت "أندرهيل" إلى تشابه التفكير بين الدينى والسحرى،

وبين الباطنى والمجوسى، وبالنسبة للصوفى، فهذا التشابه متضمن فى النهاية فى مفهوم "الوصول المتقدم" أو "الوصول قبل الوصول". وهذا هو أصل الحركة الإنسانية نحو، ضمن أشياء أخرى، الحضارة ونحو التقدم ونحو معرفة أعمق. وترى مس "أندرهيل" أن الباطنى يريد أن "يكون" والسحرى-الذهنى يريد أن "يعرف". أما موقف الصوفى، دون شك، فهو موقف "الكيونة"، ولكنه، وعلى النمط المألوف من الباطنى، يستلزم "المعرفة" كذلك. فهو يميز بين المعرفة العادية للحقائق والمعرفة الجوانية للحقيقة. ويربط نشاطه بين كل هذه العوامل ويوازن بينها: الفهم والكيونة والمعرفة.

كما تُنظم المنهجية الصوفية القوة الشعورية، التى يحاول السحار أن يفجرها، على نحوٍ يحولها إلى وقود مستمر بشكلٍ سليم لتشغيل آليات الكيونة و المعرفة.

ويُصبح، كل من السحر العالى والباطنية العادية، بالنسبة للصوفى، فى هذا الضوء، مجرد الصراع المستمر لمنهجية جزئية، سوف تنتج ببساطة، نمطها الخاص. وما لم تتطور إلى حدٍ يكفى لتمكينها من إنتاج أكثر مما ورثت، ما لم يكن هناك، فى الواقع، تكبيراً جينياً للحجم وقوة كافية لتكاثر ذلك الحجم، والأمر كله ليس أكثر من فوضى مزعجة. وفى أفضل حالاتها لا تعدو أن تكون هروباً من مصير الفرد والمجتمع.

هل تُعد الشعائر من ذلك النمط-السحرى جزءاً من التقاليد الصوفية الأصيلة؟ الجواب: لا، أبداً. وبالنسبة للصوفى، تكتسب رموز معينة وظائف ترابطية associative وأخرى دينامية، وهى الوظائف التى سيستخدمها أو يتأثر بها بصورة غريزية. فالصوفى الراقى لا يلجأ إلى الشعائر للتأثير على الصوفيين الراقين، ولكنها قد تأتى، للتركيز فى أفكار معينة تشتمل على مرانٍ على "الارتباط" الشعورى ويمكن أن تحدث دون تمرين مكافئ على الانفصال. فالصوفيون يرون فى الشعائر ومظاهر الأبهة التى نصادفها فى الحياة العامة أى غير الصوفية (بما فى ذلك المواكب واحتفالات التتويج ورموز الملكية كالصولجان وسائر الأنشطة الرمزية) أعمالاً غير مستحبة؛ لأنها تزيد الارتباط بين الاهتمام بشئ ما دون تطوير العامل الموازن، الذى لم يسمع به، مجرد سماع، معظم أولئك الذين يستمتعون بمظاهر الأبهة، كما أنهم لن يفهموه حق الفهم إذا حدثهم أحد عنه.

تشير نفسانية أو سيكولوجية الصوفى إلى آلية جوانية تسعى بشكل تلقائى (أوتوماتيكى) إلى الموازنة بين المؤثرات التى تنشئ الانفعال الشعورى. وهذا يتأتى عندما يرد الناس على شىء تلقوا عنه خبراً، أو يحاول مجتمع أو أى مجموعة أن تستزرعه فى أذهانهم. ولقد أدى ذلك فى الغرب المعاصر إلى الارتقاء إلى مستوى الوسيلة الأدبية التى تُعرف أحياناً بـ "كشف الزيف". وكاشف الزيف هذا لا يستطيع إلا أن يقوم بهذه الخطوة لأنها تمثل حاجته الخاصة إلى التحقق عن طريق التوازن. ويقبل منه الجمهور ذلك بامتنان لأنها تغذى جوعاً نجم عن تدفق شعورى لا يجد قنوات تصريف ملائمة أمامه. فالعقل لا يوازن العاطفة مطلقاً، لأن العاطفة بهذا المعنى تُصور على نحو أوضح بصفقتها "صابورة" [تُقل موازن فى السفن والطائرات. المترجم]. يتعين توزيعها بصورة سليمة، أو عبء يلزم وضعه فى مطرحه المناسب أو قوة يجب الحذر عند استخدامها. فهى ليست شيئاً يمكن للعقل أن يكتبها أو يتجاوزها، أو يمكن للتفكير أن يحرم الإفصاح عنها، أو حتى إعادة توجيهها بشكل سليم عن طريق تفجيرها كى تبدأ من جديد. وعندما يستخدم النفسانيون الغربيون، فنقل، "الكاثاريسيس" catharsis [مصطلح نقدى استخدمه "أرسطو" فى كتابه المعروف "عن فن الشعر" فى وصف الأثر الذى تحدثه التراجيديات على جمهور المتلقين، والمصطلح يعنى "التطهير" وقد استمده "أرسطو" من مجال الطب. المترجم] لتفجير العاطفة أو إطلاقها، وقد يفشلون فيما يبدو. وإذا بدا أنهم نجحوا، فلا أحد يستطيع أن يقول إنهم فعلوا مع المريض أكثر من جعله أكثر مقبولة فى المجتمع المحيط. وإلى الحد الذى يستطيع أى شخص أن يحكم: لقد أصبح أقل إزعاجاً عما كان عليه من قبل، وهو الأمر الذى يناسب هذا الطور الذى يمر به المجتمع بدرجة كافية للغاية. ولكن ذلك ليس كافياً بالنسبة للصوفى، الذى يرى فى الإنسان عنصراً "متجهاً إلى مطرح ما"، وليس عنصراً محفوظاً فى/ أو مستعاداً إلى/ فهو نوع من أنواع الأعراف، يُقيم فقط بمعايير ملائمة بصورة أساسية أو منطقية وحسب.

وكل ذلك لا يعنى أن الصوفيين يعادون السيكولوجيا [علم النفس] أو أنهم ليسوا نفسانيين. فعلى النقيض من ذلك، نجد أن علاجهم النفس-جسمانى ينطوى على تلك

الدرجة المكثفة من الأهمية للعالم العادى إلى الحد الذى يصل إلى أن كلمة "صوفى" تعنى "طبيب" فى أماكن كثيرة وأنهم يُعدون بطبيعة الحال، سحرة نتيجة لذلك أو باطنيين. ولكن الصوفى يهدف إلى غاية ما، ولا يعمل مع الأعرج أو المعوق كئى ممتهن لهنة ما. وحقيقة الأمر أن قدراته النفسانية أو العلاجية إنما تأتى من أعمال هدفه الأولى. فمعرفة بمثالب ما يفترض أن يكون إنسانية سليمة هى مصدر قدرته على مساعدة الإنسانية التى يتضح أنها غير سليمة. وحتى فى الباطنية التقليدية العادية "العلنية"، لا يصل القديسون إلى هذه المنزلة من القداسة لأنهم كانوا يساعدون المرضى على الشفاء، لكنهم يساعدون على الشفاء لأنهم أصبحوا قديسين، يستوى فى ذلك حتى أعظمهم. وهو الأمر الذى يعود بنا إلى السؤال الذى يدور حول الحدس الراقى: "عندما يمرض الأسد فإنه يأكل من شجيرة معينة ويتمائل للشفاء. والأسد يقدم على هذه الخطوة لأن لمرضه صلة ما بنبات معين أو لعصارته. فالداء يعرف دائماً دواءه. أطلق هذه المعلومة وعندئذ ستعرف أكثر من الطبيب الذى تقتصر معرفته على استرجاع الحقائق والمذكرات التى تبدو أنها قابلة للتطبيق. وهناك فرق بين الافتراضات المأمولة والمعرفة الموضوعية. وكل حالة من حالات المرض مختلفة، ولو اختلافاً طفيفاً عن الحالة الأخرى، كما جاء فى "طب العارف" لـ "عبد الولى السالك".

وقد شكّل "إخوان الصفا" الذين يُعرفون فى اللغة الإنجليزية باسم "Brethren of Sincerity" مجموعة سرية أصبحت معروفة برسائلها الاثنتين والخمسين، التى نُشرت فى "البصرة" حوالى سنة ٩٨٠ م. ع.م. ويمثّل أحد أهداف مدرسة هؤلاء الإخوان فى توفير الجسمور الكامل للمعرفة المتاحة فى ذلك العصر. وقد غطى مجالها كلاً من الفلسفة والديانة والعلم وكل فروع العلوم الأخرى. ولقد تعرض هؤلاء الإخوان للاتهام بأنهم سحرة. وعلى غرار "الروزيكريسين" الأوروبيين، الذين قد يكونون متأثرين بهم، فإنهم تكتموا، فيما يذهب الافتراض على معرفة جوانية. وكانت الخطوة الأولى نحو تحقيق ذلك، مع ذلك، وكما رأوها هم، تأسيس وسيلة لنشر تعليم أكثر تبسيطاً. ومع أن هويتهم الفردية لم تأسس أبداً على أساس أنهم مؤلفون، فإن صلتهم بالصوفيين أمر فوق أى شك. بل إن اسمهم ذاته "صفا" متجانس صوتياً مع أحد تفاسير كلمة

"صوفى"، فضلاً عن أن مفهوم الإخلاص فى الحب والصدقة مفهوم صوفى بحت. ويبدو أنهم تبنا اسمهم هذا من مجموعة من الحيوانات التى ورد ذكرها فى مجموعة القصص الرمزية المعروفة باسم "كيلة ودمنة"، وهى مجموعة الحيوانات التى نجحت خلال صمودها فى حماية نفسها من الصيادين.

وقد اعترف القطب الكبير "الغزالى" بدينه لهم فى "إحياء علوم الدين"، وبين المعلمين الصوفيين الآخرين نجد "المعرى" الذى كان سلفاً لـ "عمر الخيام"، كان معروفاً عنه حضوره لاجتماعاتهم. وقد حمل كلٌ من "المجريطى" El Majriti الفلكى الشهير الذى عاش فى مدريد أو تلميذه "الكرمانى" El Karmani القرطبى وابن سينا هذه التعاليم إلى الغرب، بما فى ذلك النظريات الموسيقية التى تركت أثراً عميقاً على الموسيقى والفلسفة الأخلاقية التى وضعها الصوفيون، تلك التى ترتبط بالإشراق.

وينصح "جلال الدين الرومى" بالتوافق مع "إخوان الصفا"، كاشفاً الطابع الصوفى لهؤلاء الموسوعيين الغامضين:

أمعنوا الفكر يا إخوة الصفا

حتى ولو قابلوكم بخشونة،

وذلك لأنه متى سيطرت

الريبة الشريرة عليكم، فإنها ستقطع صلاتكم بمئات الأصدقاء.

ولو أغلظ لك القول صديق حميم،

فلسوف يكون من غير المعقول أن تسيء فيه الظن.^(٥)

وتلمح الإشارة هنا إلى منهج التعليم الصوفى الذى قد يضطر بموجبه المعلم أو "الولى" إلى اختبار جلد تلميذه أو يلجأ إلى تدابير صارمة فى سبيل إرساء الأسس لتجربة صوفية.

فى وقت ما قبل سنة ١٠٦٦ م.ع.م. أحضر "المجريطى"، وهو من أهل "مدريد" أو تلميذه "الكرمانى" موسوعة "إخوان الصفا" التى تتكون من اثنين وخمسين جزءاً إلى إسبانيا من الشرق الأدنى. وقد قام "أديلارد أف باث" Adelard of Bath، وهو أول مستعرب بريطانى وأعظم عالم إنجليزى قبل "روجر بيكون".^(١)

وتعتبر أهمية "أديلارد" فى الدراسات الغربية كبيرة للغاية فى حقيقة الأمر، لأنه وفر قناة مبكرة لنقل الأفكار الصوفية خلال طورها الكلاسيكى. ولما كان قد درس فى كل من إسبانيا وسوريا، فلا بد أنه اتصل بالمراكز الصوفية فى هاتين البقعتين، فلقد كانا يعملان على نشر التعليم عن طريق الكتب الدراسية إلى جانب التعليم الجوانى.

ومن جراء نظريته الخاصة، اعتُبر "أديلارد" أفلاطونياً، مع أن الأفلاطونية تعد من وجهة النظر الصوفية تنويعاً على التيار الذى اكتسب فى وقت لاحق اسم الصوفية. ويكشف أحد المتخصصين المعاصرين فى القرون الوسطى^(٢) كيف أنه قام بعرض وجهات النظر الصوفية، وكجزء من مساهماته الكبيرة فى "مركز الدراسات الإنسانية والأفلاطونية" لمدرسة الموثائق School of Charters: "ترقى آراء "أديلارد" إلى جعل ما هو فردى كونياً، وليس هناك سوى الحواس التى تعوق أذهانتنا بما هو فردى... ولقد كان أول مفكر فى تلك الفترة الذى يتقصى الصلة المباشرة بين الأفكار المقدسة والوجود الفعلى. وكان هذا راجعاً إلى حد كبير إلى إتقانه علوم اليونانيين والعرب".

ولكن الأثر الذى تركته مجموعة "إخوان الصفا" كان حتى أكثر مدعاة للاندھاش على أشكال أخرى من الباطنية والتفكير "الترانسندينتالى" (المتعالى عن/المتسامى عن الواقع) فى الغرب.

تملك بعض أعظم الأذهان فى الشرق والغرب اعتباراً من القرن الحادى عشر انبهاراً بالنسق المعروف باسم الـ "كابالا" Cabala، وهو مفهوم باطنى موسوى [=يهودى] حول "الميكروكوزم" [=الكون الأصغر] و"الماكروكوزم" [=الكون الأكبر] بفروعه النظرية والعملية. وعن طريق هذا "الكابالا" يستطيع المرء أن يفهم نفسه ويحوز قوة هائلة ويأتى بالعجائب ويفعل، بل يكون أى شىء يريد. وانكب الموسويون [=اليهود] والمسيحيون على

حد سواء على دراسته ووضعه موضع الممارسة. ويرى كثيرون أن "الكابالا" كامنٌ في جوهر المذهب العبراني ذاته، وهو المذهب الذي يُعد في الحقيقة مذهباً جوانياً سرياً (ليس في الأمر مدرسة خفية ولا سحر ولا خلاف ذلك في الغرب) والكلمة ذاتها عابقة بالغموض والقوة. فما جنود الـ "كابالا"؟

تتميز الدراسة الأكاديمية الموسوية [=اليهودية] باقتران النزاهة والانفصال في البحث عن الحقيقة. ومن هنا فلا مدعاة للدهشة في أن نجد "الموسوعة اليهودية" Jewish Encyclopaedia تركز على النور المحدد [=الحاسم] لـ "إخوان الصفا" في تخليق النسق "الكابالي" العظيم. يقول: "انبثقت العناصر الثمانية التي تشكل "الذات العلية" على أيدي "إخوان البصرة" أو "إخوان الصفا"، وهي العناصر التي زادها فيلسوف موسوي [=يهودي] في القرن الحادي عشر إلى عشرة." (٨)

جاءت "الكابالا" من البقعة التي عرفت "إخوان الصفا" إلى بقعتين في أوروبا هما: إيطاليا وإسبانيا. وقد يكون نسقها في معالجة الكلمات مشتقاً من آخر موازٍ وقديم عند الموسويين [=اليهود] ولكنه مؤسس في نهاية المطاف على نحو اللغة العربية. وهناك صلة خلافة للغاية بين التيار الصوفي والموسويين [=اليهود] في هذا الصدد، وهي الصلة التي أدت بالمعلمين الصوفيين أن يركزوا على الهوية الكامنة بين هذه وتلك. وإليك بعض الحقائق التي تربط بين الصوفيين والباطنيين الموسويين (اليهود-مسيحيين):

كان "ابن مسرة" الإسباني مبشراً بـ "سليمان بن جبيرول" Solomon Ibn Gabirol، الذي نشر أفكاره. ويقول "الموسوعة اليهودية" إن هذه الأركان الصوفية أثرت على تطور "الكابالا" أكثر من أي نسق فلسفي آخر. "وبطبيعة الحال، كان لـ "ابن جبيرول"، الذي يُعد تابعاً من أتباع الموسويين [=اليهود] للصوفي العربي تأثير طائرٍ ومعتزف به من جانب الكثيرين على الفكر الغربي. وقد أطلق المعلم اليهودي "عزيرل" في نسخته من "الكابالا" اسم "إن- صوف" EN SOF أي "اللانهائي بصورة مطلقة"، وهو الذي تكفل بشرح "الكابالا" للفلسفة بعد ظهورها في أوروبا. ولا جدال في أن درس النحو العربي ومعاني الكلمات كانا بمثابة الأساس لاستعمال الكلمات في "الكابالا" لأغراض باطنية. وكان النحو العربي نموذجاً للنحو العبري. فكان أول من وضع كتاباً في النحو العبري

هو "سعدى" الموسوى [=اليهودى] (توفى سنة ٩٤٢) وكان مثل الكتب التى سبقته باللغة العربية وقد حمل عنواناً بهذه اللغة هو "كتاب اللغة". وتقول عنه "الموسوعة اليهودية" إنه مكتوب : "باللغة العربية وتحت تأثير فقه اللغة العربية." (Jewish Encyclopaedia, Vol.6, p.69). وظل الأمر كذلك حتى منتصف القرن الثانى عشر عندما بدأ العبرانيون يدرسون النحو العبرى باللغة العبرية.

أنتج الصوفيون وإخوان الصفا ما يعتبرونه أعظم أقدم التعاليم القديمة، فهى الحكمة السرية للتحقق والقوة، ونقلوها إلى اليهود [=الموسويين] المتعربين. ولقد تبنى الكاباليون الموسويون [=اليهود] هذه التعاليم فى التفكير اليهودى [=الموسوى] المعاصر وأصبحت "كابالا" العرب هى "كابالا" العبرانيين وفى وقت لاحق "كابالا" المسيحيين. ولكن المدارس الباطنية للصوفية، التى لم تنتظر مطلقاً إلى المعرفة المنظمة المستقاة من الكتب كمصدر كافٍ، استمرت فى جمع أداء الشعائر الصوفية مع أساسيات التعاليم "الكابالية" القديمة، وخلال هذا الشكل دون سواه جاء تأثر الباطنية الموسوية، وليس بالدرجة الأولى بـ "الكابالا" اليهودية.

وتقول "الموسوعة اليهودية" تأكيداً على هذه التقاليد الصوفية:

"يرجع انتشار الصوفية فى القرن الثامن على وجه الاحتمال إلى إحياء الباطنية الموسوية [=اليهودية] فى البلدان المحمدية أى التى تدين بالديانة المحمدية فى تلك الفترة. ولقد نهضت تحت التأثير المباشر للصوفيين الفرقة الموسوية [=اليهودية] المعروفة باسم "اليودغانية" (J.E.Vol.xi,p.579) كما كان تأثير النسق الصوفى على طائفة "ركاب-المركبة" الباطنية الموسوية [=اليهودية] عميقاً إلى حد أن بعض الظواهر (انتقال الألوان ثم إلى التحول إلى اللالون على سبيل المثال) التى نشأت فى الإطار الباطنى متماثلة مع تلك التى تعرفها الصوفية. ولا تُعد الهاسيدية Hasidism، وهى حركة باطنية تدعو للتقوى فى الواقع العملى، نشأت فى بولندا فى القرن الثامن عشر بمثابة "الاستمرار الصحيح لـ "الكابالا" وحسب، بل لا بد أنها اعتمدت على الصوفية أو على جزء من "الكابالا" التى تتماثل معها أى مع الصوفية". ويلاحظ نفس المصدر "التناظر الصارخ" بين ممارسات النسقين والنقط العديدة المشتركة مع الصوفية، كما عرفتها

الحركة "الهاسيدية"، بما فى ذلك العلاقة بين التلميد والولى أو المعلم. وقد كُتب أول كتاب حول الكتابات الأخلاقية فى الفترة العربية-العبرانية [=اليهودية] على النموذج الصوفى. ومن هنا فإن الصوفية تستحق اهتماماً خاصاً من جانب الدارسين العبرانيين [=اليهود] لتأثيرها على الكتابات الباطنية والأخلاقية فى الفترة العربية [=اليهودية]-العربية.

ولا أرانا بحاجة إلى أن نضيف أن الكلمتين "العربية" و"العبرية" [=اليهودية] لا تعنيان الكثير، إذا كانتا تعنيان شيئاً، بالنسبة للصوفيين، وهذا يُعد أحد الأسباب وراء ذلك "الوفاق" entente بين الإسبان الذين اتبعوا الطريق الصوفى ونقلوا كثيراً من التعاليم الصوفية إلى الغرب المسيحى.

كانت "الكابالا"، بطبيعة الحال، صياغة، وإطاراً لبلوغ أهداف معينة. ومثل معظم الانساق الأخرى - إطار الطرق الصوفية شىء آخر - من هذا النوع، تلكاً مثلما يفعل الغسق بعد انتهاء فترة تحله أى النسق وإعادة تكييفه.

للسحر والكرامات عند الصوفى، وظيفة فعالة مماثلة. وهما ينطبقان على الزمان والمكان وسائر الظروف الأخرى. ولما كان كلاهما نتاجاً للزمان ووسيلة من وسائل الارتقاء، فلا بد أن نعتبرهما متجمدين من جانب ومستمرين من جانب آخر. وبينما يصر الكثيرون على محاولة فحصهما بمعايير أخرى، فلسوف يستمران يحملان مظهراً لا نفع منه وغريب الأطوار.

الفصل الخامس والعشرون

المعلم والتعليم والمتعلم

وحدك لا تستطيع أن تفعل شيئاً.
إذا كان في وسعك أن تذوق أقل قدر
من مساحتك ،
فلسوف تأنف منها .
نظامي ، ، مخزن الأسرار ،

غالباً ما يُقال إن عقل الشرقي من ذلك النوع الذي يجعله مستعداً لوضع نفسه تحت إمرة معلم ما ، وأسوف يتبع تعليماته بصورة يندر أن نعثُر عليها في الغرب. ولكن هذا الرأي يُعد بالنسبة إلى شخص اتصل بالشرق اتصالاً حقيقياً، ينطوي على خطأ يوازى ذلك التعميم الغربي الآخر، بأن كل البلدان الشرقية متشابهة الواحدة مع الأخرى إلى هذا الحد أو ذاك. إلا أن معظم ما نستطيع قوله بشأن المواقف الشرقية تجاه المعلمين الروحيين لا يزيد عن أن هناك معلمين أكثر متوافرون وهناك أيضاً أدلة أكثر على أن لهم بعض الفضل غير المنكور.

يربى كل البشر، على وجه التقريب، على درجة ما من الاعتماد على النفس، الذي يغزو عادة من عادات التفكير.. وخلال الافتقار إلى التعليل السليم، وهو افتقار طبيعي تماماً، فإن فكرة قبول الإرشاد تصبح مشوشة في ظل فقدان الحرية. ولا يدرك معظم الناس - في الشرق والغرب على حد سواء - أن وضع المرء لنفسه في أيدي خبير لا ينطوي على أى انتقاص من الأهمية الشخصية. ولما يتناقض مع موقفهم ذاك أن

يسمحوا لجراح ما أن يستأصل زائدتهم الدودية، لكنهم ينازعون المعلم في معرفته العليا أو تجريته العميقة في مجال لا يقلون جهلاً به عن جهلهم بالجراحة.

ولما كان الصوفيون لا يعترفون بالتبشير بصوفيتهم ولا يحاولون اجتذاب أى أتباع، فإن المواد التى تتصل بالنهج الذى يقود إلى فهم المعلم موجود وحسب فى الأقوال التى يرسلها الصوفيون الراقون، وبصفة عامة ليست عند أولئك الذين يقومون على التعليم أنفسهم. يقول أحدهم: "تذهب إلى القسيس بحكم العادة أو بفعل العقيدة، أو لأن القسيس يبدد الشكوك فى مقولات معينة. وتتوجه إلى الطبيب لأن البعض أشار عليك بذلك، أو لأن وسواساً أو شعوراً باليأس يسيطر عليك. وتتردد على فرقة من السحرة لشعورك بضعف جوانى، وتمر بصانع السيوف لاستشعارك قوة برانية، وتحود على صانع الأحذية لأنك تأملت صناعته وتريد أن تصيب لنفسك منها شيئاً. ولا تتوجه إلى الصوفى إلا إذا كنت بحاجة إليه، وإلا فإنه سوف يصرفك عنه متى تبدأ النزاع أو الجدل الحاد معه."

تعد العقيدة الصوفية هى كل ما يحوزه المعلم الصوفى من جاذبية، وذلك راجع، بصفة أساسية، إلى العرفان الحدسى، والأسباب التى يسوقها المرشح للانضمام إلى الصوفيين لا تزيد عن كونها ثانوية: إسباغ صفة عقلية على الأمر. يقول أحد الصوفيين: "كنت أعرف عن "الولى" أنه رجل بليغ الحجة وطيب العشرة قبل أن يُصافح وجهى وجهه. ولكننى أدركت فى اللحظة التى أدخل فيها نور الإشراق إلى صدرى أن بلاغة حججه وطيبه عشرته تبلغان مرتبة أعلى كثيراً من القبرة التى كنت أحوزها فى البداية على الاستيعاب."

يميل الشعور بالحرية ونقيضه، كلاهما، إلى أن يصيرا شعوراً ذاتياً عند الشخص العادى. ولقد نون أحد الصوفيين فى مذكراته أن "معلمه حرره من العبودية التى كان يرسف فى أغلالها، تلك العبودية التى كان يظن أنه فى قيودها حر، فى حين أنه كان فى حقيقة الأمر يبور داخل نمط أشبه بالسجن."

نستطيع تصوير النقل غير النقدي لمعنى الاعتماد على النفس إلى مجالات، لا يصلح للعمل فيها، في حقيقة الأمر، بهذه القصاصة التي ترجع للسيرة الذاتية التي كتبها أحد الصوفيين: "كنت قد عقدت النية على وجوب طرق الطريق الباطني بمفردي، وظللت أكافح في هذا السبيل حتى أحسست بصوت جواني يهمس لي: "توجه إلى "سالك-طريق" حتى يريك الطريق عبر البرية، وإلا فلسوف تفضل مواصلة البحث عن طريقك وتدمر نفسك خلال ذلك." (١)

في الوقت الذي قد تتطور فيه بعض الملكات الصوفية بصورة تلقائية، فإن الشخصية الصوفية لا تستطيع أن تتضح في إطار العزلة، وذلك لأن "السالك" لا يعرف على وجه اليقين أى طريق يطرق وبأى طريقة سوف تأتي تجاربه، فهو خاضع في بداياته الأولى لنقط ضعفه التي تترك أثرها عليه، ويحصن نفسه ضدها. ولهذا السبب قال الشيخ "أبو الحسن صليبة": "من الأفضل للتلميذ أن يكون تحت إمرة قط من أن يكون تحت إمرة نفسه". ومتلما تكون دوافع القط متراوحة ولا يمكن السيطرة عليها، كذلك تكون دوافع "السالك" أو المرشح لأن يصير صوفيا عند مرحلة مبكرة.

هذا الموازي للشخص غير المهتدي، كحيوان إلى حد كبير، موهوب بملكات ليس في وسعه أن يستخدمها بعد، يتردد كثيراً في التعاليم الصوفية: "كلما كان الإنسان أقرب إلى الحيوان، كان فهمه أقل من التعليم". بالنسبة له قد يبدو "المرشد" مثل القناص، الذي يعمل على إبعاده القفص. ويقرر "علي-بير": "كنت مثل ذلك الشخص. يظن الصقر غير المدرب أنه إذا ما وقع في الأسر، كما يصف الأمر، فإنه سوف يستعبد. وهو لا يدرك أن سيد الصقور سوف يعطيه حياة أطول وأكمل، عندما يجثم بحرية على معصم جلالة الملك، دون أن يشغل باله بالطعام وأسباب الخوف، ويتمثل الفرق الوحيد هنا بين الطائر والإنسان في أن الطائر يخشى الجميع. أما الإنسان فيدعى أنه يقيم مدى تحمله للاعتماد عليه. وما يفعله في حقيقة الأمر لا يزيد عن خنق حاسة الحدس التي يتمتع بها، وميله إلى وضع نفسه في أيدي ذلك الذي يعرف الطريق".

عوداً على بدء هناك تفاعل بين المعلم وطالب العلم، وهو تفاعل يستحيل أن ينشأ في حالة غياب الطرف الأول. ويتطلب النمط الصوفي للكلمات والأفعال والتعاون ثلاثة عناصر: المعلم والمتعلم والمجتمع أو المدرسة. ولقد كان جلال الدين الرومي يشير إلى ذلك النشاط المركب عندما قال:

"تتعلم العلم عن طريق الكلمات والفن بالممارسة والنزاهة بمصاحبة الأصدقاء."

ولما كان من الضروري تعلم طريقة التعليم، فإن "الرومي" يقول في موضع آخر: "ما يبدو للشخص العادي قطعة من الحجر، قد تكون لؤلؤة لمن يعرف."

تتلخص وظيفة المعلم في تفتيح ذهن "السالك" [=الباحث] حتى يصبح قابلاً للتعرف على مصيره. وفي سبيل إتمام هذا العمل، يتعين على المرء أن يدرك كيف أن تفكيره المعتاد مشلول بالافتراضات. وإلى أن نصل إلى هذه النقطة، يكون الفهم الصحيح مستحيلاً، ولا يكون المرشح صالحاً، إلا للانضمام لمنظمة أو أخرى من تلك المنظمات الأكثر اعتيادية كي تدربه على التفكير وفق خطوط فكرية معينة. يقول "الرومي": "افتح باب ذهنك لنفحة من التفكير، لأنك فقير وهو غني."

نستطيع النظر إلى الصوفية باعتبارها نضالاً، بمعنى من المعاني، ضد استعمال الكلمات في سبيل تشييد أنماط من التفكير تبقى البشرية بموجبها أسيرة لمرحلة معينة من الحمق والسخف، أو تساق في اتجاه خدمة هياكل تنظيمية لا تحمل في نهاية المطاف أي قيمة بمعيار التطور.

سئل أحد الصوفيين ذات مرة عن السبب الذي يجعل الصوفيين يستعملون الكلمات بمعنى خصوصي، قد يكون بعيداً عن معناها المعتاد. وجاء جوابه على هذا النحو: "أمعن النظر عوضاً عن ذلك في السبب الذي يجعل الشخص العادي يعاني من طغيان الكلمات التي جمعتها العادات حتى أصبحت تُستخدم كأبواب وحسب."

ليس في وسعنا أن نستوعب العلاقة بين المعلم والشخص الذي يتعلم، في إطار الصوفية، بعيداً عن نوع التعليم ذاته، خصوصاً وأن هناك جزءاً من التعليم يقف خارج الزمان والمكان. وهذا يتناظر مع ذلك العنصر الموجود في كل من المعلم والمتعلم الذي

يحوز وضعاً مماثلاً. وهناك جزءٌ من التعليم كامنٌ في داخل كل المظاهر الكثيرة التي يجزئُ إليها الوعي الإنساني العادي كلاً من التجربة والحياة وعالم الأشكال. وتفاعلٌ من نوع معينٍ كفيلٌ بإنتاج تحولٍ ما. وبالتالي فهذه العلاقة تتجاوز، بما لا يُقاس، على مستوى المعنى النهائي، النطاق المعتاد لكل من التعليم والتعلم. فالمعلم الصوفي أكبر من مجرد شخصٍ ينقل معارف شكلية، وأكبر من شخصٍ في حالةٍ من الاتساق مع المتعلم، وأكبر من مجرد ما كينة تنقل جزءاً من مخزون من المعلومات متاح في شكلٍ نخيرة مدخرة. كما أنه يُعلم ما هو أكثر من منهجٍ للتفكير أو موقفٍ من الحياة بل أكثر حتى من إمكانية الارتقاء الذاتي.

يتطرقُ البروفيسور التشيكي "إريك هيلر" Erich Heller في مقدمته لكتاب ألفه، وسرعان ما أصبح كتاباً كلاسيكياً أو من أمهات الكتب في ميدان التعليم في أواسط القرن العشرين، لمشكلة درس الأدب، وخصوصاً تعليمه. ويقول إن المعلم "يتكفل بمهمة تبدو مستحيلة بمستويات المختبر العلمي: أن يُعلم، على وجه التحديد، ما لا يمكن تعليمه، بل ما يمكن "التقاطه"، على سبيل العاطفة أو الرذيلة أو الفضيلة." "الذهن المحايد" (The Disinterested Mind, London, 1952)

على أن وظيفة المعلم الصوفي تنطوي على تعقيد أكبر من ذلك. فخلافاً لمعلم الأدب، مع ذلك ليس هناك مهمة يأخذها على عاتقه بالمعنى المعتاد للعبارة. إذ إن مهمته تتلخص في أن يكون هو نفسه، وخلال التوظيف السليم لتلك الكينونة يبرز معناه. وبالتالي فليس هناك تفريق بين الشخصية العامة وتلك الخاصة للمعلم الصوفي، فهو المعلم الذي يحتفظ بوجهٍ واحدٍ سواء في حجرة الدرس أو البيت، أما من يتخذ طلبة مهنية ويبدى طلبة أخرى في حجرة النوم، فليس صوفياً. وهذا الاتساق موجود داخل نفسه. وقد يبدو التغير الكامل على سلوكه البراني، أما شخصيته الجوانية فتظل موحدة.

يستحيل على الممثل الذي "يرتدى سمات الدور" أن يصير معلماً صوفياً. والرجل - أو المرأة - الذي يسير معه وجهه الرسمي أينما توجه، إلى الحد الذي تجرّفه شخصية كان قد ارتداها بشكلٍ مؤقت، لا يصلح معلماً صوفياً. والمرء ليس محتاجاً أن يكون

متقدماً كحالة مثل شخصية "ولتر ويتي" Walter Witty، وهي من إبداع الروائي "جيمس ثيرير" James Thurber، حتى يمر بتجربة "الانخراط" في حالة ما، لا تكون ممكنة إلا بالنسبة لأولئك الذين لا يزالون عند مستوى منخفض من الوعي الصوفي. فالتعليم يُمكن أن يأتي عبر شخص يكون عرضة لتمكّن شخصية مدعاة منه، حتى ولو كان ذلك التمكن مؤقتاً.

ومع ذلك، فإن اعتياد تغيير الشخصية، متأصل بقوة في طبيعة الشخص العادي، إلى الحد الذي أصبح معه مقبولاً أن "يلعب المرء دوراً". وفي نسبة عالية للغاية من الحالات من هذا التعبير الاجتماعي القياسي، هناك ترحيل للشخصية المركبة أو المناوبة.

وهذا لا يُعد بحد ذاته شراً، وإن كان دون شك، مؤشراً على نقص النضج بالمفهوم الصوفي.

هذا التوحيد الجواني للشخصية، الذي يُفصح عن نفسه خلال العديد من الطرق، يعنى أن المعلم الصوفي لا يشبه الشخصية البرانية التي تأخذ سمت المثالية، على نحو ما يفعل المعلم الحرفي. فليس في وسع ذلك الذي يرتدى شخصية رزينة لا تعرف التغير، ذلك الشخص المتعالي الذي لا يثير سوى الرهبة وحدها، ويكون بمثابة شخصية لا تتغير. لا يمكن أن يصير "ولياً" صوفياً. و ذلك الناسك الذي بلغ مرحلة الانفصال عن العالم بأشياءه، وبالتالي أصبح هو نفسه تجسيداً برانياً لما يبدو للشخص البراني أن يكون منفصلاً عن العالم ليس "ولياً" صوفياً. والسبب في ذلك ليس بعيداً عن متناول الباحث. وما هو ساكن (إستاتيكي) يُصبح دون نفع بالمعنى العضوي. أما الشخص الذي يكون وقوراً و رابط الجأش بصفة دائمة يكون قد تدرب على أداء هذه الوظيفة، أي وظيفة الانفصال. وهو لا يكشف بالمرّة عن أي انفعال حاد، وعن طريق حرمان نفسه من إحدى الوظائف العضوية إلى جانب الحياة الذهنية، يكون قد ضيق نطاق نشاطه. فذاك الذي يتلقى تدريباً أزيد من اللازم يُصبح محكوماً بعضلاته.

لا يُعد الانفصال فى نظر الصوفى، سوى جزء، مجرد شطر من تغير متبادل. فالصوفية تعمل بأسلوب التناوب. وانفصال الذهن مفيد فى حالة ما إذا مكن صاحبه أن يقدم على فعل شىء ما كنتيجة له. فالانفصال لا يمكن أن يكون غاية فى حد ذاته فى أى نسق يتطرق للتحقق-الذاتى للإنسانية.

وبطبيعة الحال أصبحت الوسيلة، فى الأنساق الميتافيزيقية سواء الجزئية أو المهجورة، غاية. ويلوغ الانفصال، أو السكون أو الشفقة (وهذه كلها عبارة عن أجزاء من أى ارتقاء للفرد) تُعتبر غاية فى الغرابة أو مرغوبة بحد ذاتها، ويكون من النادر بلوغها إلى الحد الذى يقبلها، من فوره، مؤديها.

يأتى تطور أو ارتقاء آخر عندما يتوفر التعليل المنطقى، بهدف إقامة الدليل على أن بلوغ الانفصال أو "التسك" أو أى ارتقاء جزئى، وهو ارتقاء يحوز نوعاً ما من أنواع المعانى اللانهائية أو الجلية. "فلان الفلانى بلغ مرحلة الانفصال الكامل، ونتيجة لذلك حقق درجة عليا من الإشراق والاستنارة"، وأكثر من ذلك يُصبح خرافة. وبطبيعة الحال هذا لا يأتى عقب ذاك، ولكن يبدو أن ذلك يحدث إلى هذا الحد أو ذاك. وفى أوروبا الغربية تسمع من أناس على درجة معقولة تماماً من الفهم، لولا هذا الموقف، مثل هذا القول: "فلان الفلانى ما أروع! يستطيع أن يتحكم فى دقات قلبه. دائماً أتوجه إليه طلباً لمشورته بشأن مشاكل الخصوصية". ولكنك إذا قلت لنفس الشخص: "فلان الفلانى ما أروع! إنه يستطيع أن ينسخ تسعين كلمة فى الدقيقة على النساخة [=الآلة الكاتبة]". فلتتوجه بمشاكلك إليه، فإن رد فعله الفورى لن يكون أقل من الاستياء.

لا يستطيع المرء أن يعلم، فى مجال الميتافيزيقيا، إلا ما يعتقد طالب العلم فعلاً فى صحته. فإذا كان له أن يعلمك أن وقوفك على رأسك سوف يصل بك إلى تحقيق هدف باطنى من نوع ما، لزمه أن يستثير داخلك، درجة من الاعتقاد بأن أشخاصاً آخرين نجحوا فى تحقيق ذلك عن طريق هذا السبيل. وهذا ما قد نطلق عليه التأكيد الإيجابى، وهو التأكيد الذى قد يُصايف القبول أو الرفض. ويشمل التعليم الصوفى نطاقاً أكبر. فخلال جذب الانتباه إلى وجهات نظر أخرى مختلفة عن تلك التقليدية، وعن طريق القيام بـ "كُدية" من الأنشطة، تُسمى مصطلحياً فى مجموعها "الصوفية"، يكون المعلم قد حاول

جاهداً أن يُوفّر للمتعلم المواد التي سترتقى بوعيه. وقد تبدو التدابير التي يلجأ إليها حتى مدمرة، على حد تعبير السير "ريتشارد بيرتون"، ولكنها "بصفة أساسية بناءة من جديد". ويشير "جلال الدين الرومي" إلى هذا العامل عندما يتحدث عن هدم بيت في سبيل كشف كنز تحت أسنانه. فصاحب البيت لا يريد لبيته أن يتعرض للهدم حتى ولو كان الكنز أكثر نفعا من هذا المبنى (لأغراض هذا التصوير للأمر قد نفترض ذلك)، وهو مبنى قد لا يستأثر بإعجابه. على أن الكنز، وكما يقول "الرومي"، "هو المكافأة التي سيحصل عليها نتيجة لهدم البيت". فالأمر ليس أمر الاضطراب إلى كسر البيض قبل عمل "العجة"، ولكن أمر إقدام البيضة على كسر نفسها بنفسها في سبيل توفير الفرصة للطموح إلى صنع العجة.

يُؤدى "المرشد والفيلسوف والصديق"، أى المعلم الصوفى، إذن، ما يمكن أن يُعد وظائف متعددة. فبصفته مرشداً يكشف "الطريق"، إلا أن "السالك" أو الطالب هو الذى يتعين عليه أن يقوم بالمشى. وباعتباره فيلسوفاً يجب عليه أن يحب الحكمة، بالمعنى الأصلى للكلمة. غير أن الحب بالنسبة إليه ينطوى على العمل، وليس مجرد الاستمتاع أو حتى اليأس المشهور عن الحب من طرف واحد. وكصديق، فهو رفيق ومستشار، يوفّر طمأنينة ووجهة نظر متأثرة بإدراكه لاحتياجات الآخرين.

يُعتبر المعلم الصوفى همزة الوصل بين التلميذ والهدف المنشود. فهو يجسّد ويرمز فى نفس الوقت، كلاً من "العمل" نفسه، الذى يُعد هو نتاجاً له، وكذلك استمرار النسق أو سلسلة النقل. وعلى نحو ما يرمز ضابط الجيش، لأغراض عملية، للدولة ولأهدافها بالنسبة إلى العسكرى النفر، كذلك الأمر يرمز الصوفى لـ "الطريقة" أو للهوية الصوفية ككل.

ليس فى طوع المعلم الصوفى أن يكون شخصية تهز مشيتها الأرض، وتجذب ملايين المريدين ويطبق صيته مشارق الأرض ومغاربها. فمرحلته الإشراقية لا يرى الجزء الأكبر منها سوى المستنير. وعلى غرار جهاز الاستقبال اللاسلكى، لا يستطيع الإنسان أن يلتقط سوى تلك الصفات الميتافيزيقية و الفيزيقية التى تقع داخل مداه. وبناء عليه فالرجل (أو المرأة) الذى تدير رأسه شخصية معلم ما ويقف منها موقف الانبهار، سوف يكون الشخص الذى لا يكفى وعيه لتلقى التأثير أو الاستفادة منه، وقد لا ينفجر

سلك الاتصال، ولكن العنصر يُصبح متوهجاً بصورة مدمرة أو غير فعالة. ليس فى وسع نصل من ورق الحشيش أن يخرق جبلاً. وإذا اقتربت الشمس التى تضىء العالم، فلسوف يُصبح العالم فى خبر كان. ("جلال الدين الرومى" "المتنوى". السفر الأول ترجمة: وينفيلد Whinfield) وليس بوسع أحد سوى الشخص المتطور أن يلمح صفات المرحلة التى تعلو المرحلة التى لا يزال هو عندها. ولعله من الواضح، حتى على مستوى القياس المادى، أن الناس فى الغالب الأعم لا يستطيعون حتى إدراك الصفات الحقيقية للحكيم، أى ذلك الشخص الذى بلغ المرحلة الرابعة من الارتقاء الصوفى، عندما يكون هو لا يزال متوقفاً عند المرحلة الأولى أو الثانية.

والمقارنة التى يلجأ إليها الصوفيون فى هذا الصدد هى: يكفى ضوء خافت للوطواط [=الخفاش]، وبالتالي فإن سطوع الشمس لا يفيد فى شىء، حتى ولو بلغ معه مرحلة النبوة.

يضع الذهن المسمى بالحر أو العقلانى أشد الافتراضات إثارة للحيرة، عند تناول مسائل التدريس، والشخص الذى يقول: سوف أتبع شخصاً يقتنعى بأنه أصيل، لا يزيد عن أن يقول، كما يقول الإنسان الوحشى: "إذا ظهر لى أن شخصاً ما يحوز قوى غريبة أو يقهر بأى أساليب أخرى آلية التقييم عندى، فلسوف أكون على استعداد للخضوع لأوامره". مثل هذا الشخص مفيد لذلك الطبيب- السحار الذى يعيش فى الغابة، فلقد استورد للتو أسهم الماغنيسيوم "العجائبة" من ألمانيا، دون أن يكون له نفع كبير لنفسه. وهو أقل نفعاً للقضية الصوفية، لأنه ليس جاهزاً لتلقى الحقيقة، بصرف النظر عن مدى استعداده للاندھاش؛ إذ يتعين عليه أن يمتلك القدرة الحدسية على إدراك الحقيقة.

جاء رجل إلى "لبنانى" Libnani، وهو معلم صوفى كبير، بينما كنت جالساً معه، ودار بينهما هذا الحديث:

- أريد أن أتعلّم، فهل تعلمنى؟

- عندى إحساس داخلى بأنك لا تعرف كيف تتعلم

- هل لك أن تعلمنى كيف أتعلم؟

- هل تتعلم كيف تتركنى أعلمك؟

يُعد التنوع فى نوع المعلمين الصوفيين هائلاً، وذلك راجع جزئياً إلى أنهم يعتبرون أنفسهم جزءاً من عملية عضوية. وهذا يعنى أن تأثيرهم على البشرية قد يحدث دون أى وعى من جانب البشرية بهذه العلاقة. وانضرب على ذلك مثلاً واحداً: صوفى العصور الوسيطة قد ينتقل من مطرح لآخر مرتدياً ثوباً مرقعاً ويعلم عن طريق الإشارات، وقد لا يتكلم أبداً أو يتفوه بكلمات سرية يستعصى فهمها. ولم يؤسس ذلك الصوفى مدرسة رسمية لنفسه، ولكنه تأكد أن رسالة الصوفية قد وصلت إلى الناس فى البلدان التى مر بها خلال تجواله. مثل هذه الشخصية الغريبة ذاع صيتها فى إسبانيا وسائر أنحاء أوروبا. والاسم الذى أطلقوه على هذا المعلم الصامت الذى يأتى بحركات غريبة فى بعض الأحيان هو "أغلق" (والجمع "أغلقين" ونُطقت بحرف "الراء" الحلقى و"الكاف" الأوروبى أى: Arlakeen, arlaquin) وهذا عبارة عن لعب لفظى باللغة العربية فالكلمة تعنى "الباب الكبير" كما تعنى "الكلام المشوش". وليس هناك شك كبير فى أن ظهوره لغير المتحرس امتد فيما يُعرف حالياً فى أوروبا بـ "Harlequin" أى "المهرج".

قد يرتدى الصوفى المتضلع Adept الآن معطفاً مرقعاً أو ملابس عادية. وقد يكون شاباً أو عجوزاً. ويشير "الحجويرى" إلى مقابلة مع معلم شاب من هذا النوع. كان هناك رجل يريد أن يعرف شيئاً عن الصوفية وكان أن رأى شاباً يلبس زى المتضلعين، ولكن مع زجاجة حبر على جانبه. فظن أن ذلك أمرٌ غير عادى، فالصوفيون ليسوا كتبة. وكان أن اقترب من "المحتال" الذى حسبه أحد الكتبة، مستعيناً فى حكمه على الثوب المرقع الذى يرتديه وسأله عن معنى الصوفية. فجاءه الرد: "الصوفية ليست فى أن تظن أن المرء ليس صوفياً لمجرد حمله لنواة حبر".

فى الوقت الذى قد يستطيع فيه الصوفى أن يبلغ مرتبة الإشراق أو الاستنارة فى فترة تطول أو تقصر، فليس فى طوعه أن يبدأ فعلاً فى التعليم حتى يتلقى من

أستاذة "ثوب الإذن" في استقبال تلاميذ وتسجيلهم، فليس كل الصوفيين، مرشحين لعملية التدريس. ويُلخّص التفسير الباطني لدعابة معروفة الأمر على النحو التالي:

يُعد نصف الطبيب خطراً على الحياة،

أما نصف الشيخ فخطراً على الإيمان.

وبهذا المعنى قد يكون نصف الصوفي شخصاً تحرر من الحاجة إلى أن يتلمذ على يد معلم، ولكن يتعين عليه أن يواصل السير على امتداد "الطريق" بنفسه حتى يبلغ الغاية النهائية. وطالما كان مشغولاً بالارتقاء شخصياً فليس بوسعه أن يعلم.

يُشار إلى المعلم باعتباره "العارف" Sage والمرشد Guide و"الكبير" Pir والشيخ. وهناك كم كبير آخر من الكلمات التي تستخدم، بظلال مختلفة من المعاني التي تبين الطبيعة المحددة للعلاقة بين أعضاء جماعة معينة ومعلمهم.

هناك ثلاثة دروب يستطيع المعلم أن يشير بها على الطالب. وفي معظم الأنساق الصوفية، يمضي خلال مدة تمرين تمتد ألف يوم وواحد، يجري خلالها تقييم وتعزيز قدرته على تلقي التعليمات. وإذا لم يفلح خلال هذه الفترة التي قد تكون رمزية (وقد تمتد أياماً أخرى)، فلسوف يجد نفسه مضطراً إلى مغادرة المدرسة. والدرب الثاني عندما يقبل المعلم طالباً مباشرة، دون أن يلزمه بحضور الاجتماعات العامة للمجموعة أو "الحلقة" أو "الدائرة"، ويُعطيه تمارين مخصصة كي يؤديها بالتناغم مع ذاته وبصورة مستقلة. أما الطريق الثالث فعندما يقبل المعلم التلميذ، رسمياً بعد تقييم قدراته ولكنه يرسله إلى معلم آخر يكون متخصصاً في تدريس التمارين التي ستقدم له فائدة أكبر بصورة مباشرة. فمعلمو بعض المدارس، وحسب، هم الذين يطبقون كافة التمارين التي قد يرد ذكرها: ويصفية عامة مدارس آسيا الوسطى وخصوصاً العنصر النقشبندى الذي يُسمى "الأعظمية" الذي يُضمّن مناهج تعليمية جديدة في شكل تدبير متراكب overlap.

لمثل هؤلاء المعلمين منهج موحّد يتركز في دأثرتهم الداخلية، وهو ما نستطيع أن نسميه مصطلحياً "المركز" أو "المقر". كما يُشار إلى مجلس الصوفيين الذين يؤتون مثل

هذه التمارين أيضاً بـ "المركز"، مع أنهم قد يسمون "مجلس" عندما لا يكونون منخرطين فعلاً في أداء تلك التمارين.

كل التعاليم الصوفية، تميل نحو تعدد المعاني، اعتماداً على أى مدى وما هو المستوى الذى يستطيع الفرد عنده أن يستوعبها، فهناك كثير من الأوهام فى الأدب حول دور المعلم، وهى الأوهام التى تترجم بصورة حرفية. يقول "الرومى" على سبيل المثال: "العامل مخبوء فى ورشته [=عمله]"، وهو المجاز الذى يفهم منه الإشارة إلى الحلول الإلهى. وهذا صحيح تماماً بالمعنى اللاهوتى، وهو ما يُعد، على غرار جميع التعاليم الصوفية، حاملاً لحقيقة موضوعية، وهذا معناه أنه صحيح فى كل تفسير ممكن. وإلى الحد الذى ينطبق فيه على التدريس، مع ذلك، فهو يعنى أن المرشد الصوفى جزءٌ من "العمل" تماماً كالـمعلم: كل العملية من المعلم إلى التلميذ إلى المتعلم، ليست سوى ظاهرة واحدة منفردة.

تعتبر العاقبة الضمنية بأن التدريس لا يمكن تعلمه بصورة منعزلة حيثما يتعلق الأمر بالصوفيين بمثابة حقيقة مركزية على أهمية تدشينية عالية. فقد لا يكون المرشح للتمذة الصوفية قادراً أو ميالاً لاستيعابها، ولكن ما لم يستوعبها الصوفى فلن يكون صوفياً حقيقياً أبداً.

ولهذا السبب فإن وظيفة وشخصية المعلم الصوفى يُسمح لهما دائماً بالنمو فيما يتعلق بالإدراك عن طريق مثل تلك المواد التى حشدت أعلاه، إلى جانب الأداء الفعلى لشعائر الصوفية.

ويكشف البروفيسور آيه چى. آربرى A.J. Arberry، من جامعة "كيمبردج"، الذى تناول الصوفية من منظور أكاديمي متعاطف بصورة ثابتة، عن الصعوبات التى يتعين على العامل الثقافى والبرائى مواجهتها، أى "غموض مبدأ يعتمد إلى حد كبير على التجارب بطبيعتها الخاصة التى تكاد تستعصى على التوصيل للآخرين".^(٢)

كنت حاضراً ذات يوم عندما راح طالب أجنبى يدرس الباطنية، يسأل شيخاً صوفياً فى الشرق الأدنى بشكل مكثف، وكان الطالب مستمئناً فى سبيل معرفة كيفية

التي يستطيع خلالها أن يتعرف على "المعلم الصوفي"، وما إذا كان الصوفيون يملكون أساطير مسيحية [نسبة إلى "مسيح" ينتظره المؤمنون في التقاليد الموسوية يظهر كى يخلص بني إسرائيل من العبودية، ويكون من نسل "داود" الملك-النبي، وهذا "المسيح" يوازى "المهدى المنتظر" الذى يظهر فى آخر الزمان لنشر العدل فى تقاليد الديانة المحمدية وخصوصاً عند الشيعة. المترجم] تشى بإمكانية ظهور مرشد يستطيع أن يعيد الناس مرة أخرى إلى الوعى الميتافيزيقى. فقال الشيخ: "أنت نفسك مقبر لك أن تكون رائداً من هذا النوع. وسوف يكون للباطنيين الشرقيين دور بارز فى حياتك. حافظ على الإيمان فى صدرك." ثم استدار إلى تلاميذه وقال:

- هذا هو ما جاء إلى هنا من أجله. فمن ذا الذى يحرم طفلاً من حلواه ومن ذا الذى يقول للمجنون إنه معتوه؟ وليس من وظائفنا أن نؤهل غير القابلين للتأهيل. وعندما يسألك شخص ما: ما رأيك فى معطفى هذا الجديد؟ فيتعين عليك ألا تقول له: إنه فظيع ما لم تكن قادراً على إعطائه معطفاً أحسن مما يرتدى، أو تعلمه نوعاً أفضل عند اختيار الملابس. ولكن بعض الناس يستعصون على التعليم.

يقول "جلال الدين الرومى":

- "ليس فى وسعك أن تعلم عن طريق عدم الاتفاق".

الفصل السادس والعشرون

الشرق الأقصى

توجه سرب من الأسماك إلى
حكيم السمك، وهو يتساءلون،
عما يكون عليه الماء. فقال لهم
حكيم السمك إن الماء يحيط بهم،
ومع ذلك لا يزالون أسرى
الظن بأنهم عطشى.
النسلى

كان تأثير الصوفية على الحياة الباطنية الهندية عظيماً إلى الحد الذى كشف فيه
الدراسون عن أن العديد من المدارس التى كانت تُعد نتاجاً للديانة الهندوسية القديمة،
إنما ترجع إلى أصول صوفية. وتنطوى هذه الحقيقة التاريخية بالنسبة إلى الصوفى
على أهمية أقل من تلك التى تقول بأن التيار الباطنى مع منابعه، هو بصفة أساسية
واحد. ولو أن المظاهر البرانية المختلفة للباطنية فى الشرق الأقصى أدت، بصفة عامة
بها - أى بهذه الباطنية - إلى قبول الافتراض بأن هذه الشبكات جاءت كنتائج
مستقلة لهذه الثقافة أو تلك التى تنغرس فيها بجنورها، إلا أن مثل هذا الرأى الحياتى
يُعد ضريباً من ضروب المحال بالنسبة لأولئك الذين يعتقدون أن الحق واحد، وأن الذين
يعرفونه يتعين عليهم أن يشيعوه بين غيرهم ولا يبقونه داخل مقاصير مغلقة.

قبل ما يزيد على ألف سنة مضت انغrust فى الهند البذرة التى كان لها أن
تزدهر إلى تنويع من المدارس التأملية التى يظهر أنها ترجع إلى أصول هندية. ومثالاً

على ذلك نجد الباطنية القائمة على الحب من النوع الـ "بهاكتى" bhakti أى "التبجيل"،
وهنا لاحظ د. "تارا شاند" Tara chand فى كتابه المعنون "التاريخ الثقافى
للهند" Cultural History of India :

"تشير خصائص أخرى معينة للفكر الهندى الجنوبى الذى يرجع
للفترة من القرن التاسع م.ع.م. وصاعداً، مع ذلك بصورة قوية
إلى تأثير إسلامى. وتتعلل هذه الخصائص فى التركيز المتنامى
على الوحدةانية والعبادة المفعمة بجيشان المواطف والخضوع
الذاتى (parpatti) وتبجيل المعلم (guru bhakti) وبالإضافة إلى تلك
الخصائص والتهاون بالالتزام بالقواعد الصارمة لنظام
الطوائف-الاجتماعية caste system وعدم الاكتراث بأداء
الشعائر كفاية بحد ذاتها... والنويان فى "الذات العليا"، خلال
الولاء لمعلم من المعلمين... فالمفهوم الصوفى عن تقديس المعلم
أدمج فى صميم هندوسية العصور الوسيطة".

وبذلك يكون د. "شاند"، قد عجز، مع أنه دارس عظيم، عن ملاحظة أن النقط التى
تنطوى على مغزى، تلك التى عددها هنا، سواء فى تجميعها وتصنيفها وتركيزها،
صوفية أكثر منها إسلامية بشكل مباشر وبالمعنى العادى، أى بالمعنى الذى يفهمه منها
رجال الدين أو اللاهوتيون المسلمون. وفى معظم العبادات الهندية انحرف دور المعلم
المقدس عن طبيعته الأصلية، ودخل عليه تعديل أعطى المدارس الهندوسية فى وقت لاحق
مسحة غير- صوفية. وتلك هى فى الغالب الأعم العبادات التى تبهر الطلاب الغربيين،
الذين يشغلهم كثيراً أن يعثروا على الروحانية، وهى "شفالة" (حرمن العمل) فى الشرق،
أولئك الذين يميلون إلى التقلص إلى الوله بمشتقات المدارس الصوفية، تلك التى
تستخدم بهرجات الديانة الهندوسية.

مع أن المعلمين الصوفيين وجدوا شيئاً، دون جدال، يبنون عليه، إلا أنهم كانوا
مسنولين إلى حد كبير عن تأسيس ما أصبح يُعرف بالمدارس الهندوسية الكبرى

للباطنية. ويرى "أوجست بارت" Auguste Barth في كتابه "ديانات الهند" Religions of India ذلك التناظر بين الاستقرار الجغرافى والتأريخى للصوفيين فى الهند ونهضة ما أصبح يُظن فى وقت لاحق أن يكون مدارس الباطنية الهندية التى ترجع إلى أزمنة سحيقة:

من الثابت فى هذه الأنحاء، فى الفترة من القرن التاسع حتى الثانى عشر، أن تلك الحركات الدينية الكبرى بدأت نهضتها، وهى الحركات التى ترتبط بأسماء "سانكارا" Sankara^(١) و"رامانويا" Ramanuja و"آناندا" Ananda و"تيرثا" Tirtha و"باسافا" Basava، تلك الحركات التى خرجت منها أغلبية الطوائف التاريخية وفى نفس الوقت لم تقدم الهندوسية أى نظير حتى فترة طويلة لاحقة.

توفر عامل شل قدرة الطلاب على مراجعة الأقوال التى نسبت للحركات الباطنية بين الهندوس إلى الأزمنة السحيقة. وتمثل هذا العامل، على ما قد يبدو عليه من غرابة بالنسبة لمعظم القراء، فى أن الأدب الهندوسى الدينى القديم لم يصادف التدوين، إلا فى أواخر القرن الثامن عشر وأوائل القرن التاسع عشر، بناء على اقتراح دارسين بريطانيين من أمثال السير "وليم جونز"^(٢)

ولذلك يندر أن نعثر على وثائق قديمة. ويُعتقد أن أقدم وثيقة هندية قديمة هى نتفة بوذية مكتوبة على لحاء شجرة من أشجار السندر ترجع إلى أواخر القرن الخامس م.ع.م. من منطقة "تاكسيلا" Taxila ولكن الوثيقة المعروفة باسم "باكشالى"، وهى من نفس المواد البوذية تبدو أنها ثانى أقدم وثيقة تنتمى للعصور القديمة، مع أن هذه الوثيقة لا ترجع إلى أبعد من القرن الثانى عشر.^(٣)

والحركات الإصلاحية وبينها "بهاكتى" فى الهندوسية، هذه التى منحتنا تلك الأسماء الكبيرة مثل "مادهفا" Madhva و"راماناندا" Pamananda و"كبير" Kabir تعتمد إلى حد كبير على الفكر والتطبيق الصوفيين اللذين دخلا الهند بعد الفتح الإسلامى. ولقد "قضى" كبير وقتاً طويلاً مع الصوفيين المسلمين. "أما "دابو" فيكشف حتى عن معرفة أوسع بالصوفية من سابقه...ربما نتيجة لأن الصوفيين فى غرب الهند

تركوا تأثيراً أكبر على أذهان الباحثين عن "الذات العلية"، سواء أكانوا من الهندوس أو المسلمين مما تركه مسلمو شرق الهند. على حد تعبير "تارا شاند" الذي لم يكن هو نفسه صوفياً.

أما الديانة السيخية، فهي حقيقة تاريخية، ومؤسسها المتصوف "جورو نانك" Guru Nanak والذي يعترف طوعاً بدينه الذي يدين به للصوفية. ويقول عنه صاحب كتاب "التاريخ الثقافي للهند":

"من الواضح أنه تشرب الحكمة الصوفية، وحقيقة الأمر أنه من أصعب الأمور أن نكتشف كيف استطاع على وجه التحديد أن يسحب نفسه بعيداً عن الكتب الهندوسية المقدسة. ولقد أدت إشارات النادرة إليها بأحدهم أن يتخيل أن "نانك" لم يعرف الأدب "الفيدى" Vedic و"البوراني" Puranic إلا معرفة سطحية".

وحتى اسم "السيخ" نفسه يعنى "السالك" [=الباحث]، وهو نفس الاسم الذي يستعمله الصوفيون للصوفى المتجول.

ومن المعروف أن "ماهارشي ديشيندرانات تاجور" Maharshi Devedranath Tagore (١٨١٥-١٩٠٥) - والد الشاعر المعروف "رايندرانات تاجور" - قضى سنتين فى جبال "الهيماالايا". وخلال هذه الفترة لم يكن منكبا على درس الكتب المقدسة لموروثه الهندوسى، ولكن قصيدة للقطب الصوفى الكبير "حافظ الشيرازى"، ونتيجة لذلك تلقى رؤية تجلت فيها "الذات العلية"، وفقاً لفقيه هندوسى آخر، هو البروفيسور "هانومانثا راو" Hanumantha Rao .

كما ترك المعلمون الصوفيون المتأخرون، ومعظمهم جاؤا فى أعقاب الغزاة الفرس والافغان والترك، على المجتمع، تأثيراً غير مسبوق. وتمثلت إحدى نتائج وصول هؤلاء إلى الهند أن الهندوس استعاروا فعلاً الكلمة العربية للصوفى المتفانى: فقير، وحملوها هم أنفسهم.

أريقَت أخبار كثيرة عن الأعمال المذهلة و"الكرامات" المنسوبة لهؤلاء الرجال، وإلى اليوم لا يزال ملايين الناس من كل المشارب يتجمعون سواء لتقديس أو التماس عونهم بصفتهم "أولياء".

وقد أرسل "معين الدين شيشتى" مؤسس الطريقة "الشيشتية" في الهند إلى "أجمار" Ajmar في أواسط القرن الثانى عشر، كى ينقل دروسه إلى "الهندوس". ويقال إن "الراجا برتقى راج" Raja Prithvi Raj، الذى كره وصوله، جمع الجنود والسحرة كى يمنعوه من دخول المدينة. ولكن الجنود أصيبوا بالعمى، إثر حفنة الحصى التى قذفها هذا "الولى" نحوهم، اقتداءً بالرسول الكريم فى واقعة مماثلة. ويخبرنا شهود العيان أن نظرة واحدة من عينى "معين الدين"، تشل أفواه ثلاثمائة "يوجيا" و"حكيمًا" فيعجزون عن فتحها، وصاروا من تلاميذه. لكن الحكاية الأكثر إبهاماً هى حكاية المعركة السماوية بين "جيبيل" Jaypal الساحر الهندوسى المشهور والصوفى الفقير.

أحضر "جيبيل" معه عدة آلاف من تلاميذه الذين يدرسون "اليوجا" على يديه، حسب ما ترويه الأسطورة "الشيشتية" ثم قطع إمدادات الماء عن بحيرة "أنازاجار". فلقد أخذ كل عضو جديد فى الطريقة "الشيشتية" ملء دلو من ماء البحيرة، وعلى ذلك جفت الجداول والآبار فى المنطقة.

كما أرسل "جيبيل" بمئات الأشباح، بما فيها أسوداً ونموراً، كى يهاجموا "الولى" وأتباعه. ولكن الدمار كان فى انتظارهم فى اللحظة التى لمسوا فيها الدائرة السحرية التى رسمها حوله وأتباعه كى تحميهم. وبعد سلسلة من الهزائم استسلم "جيبيل" وأصبح أشهر تلميذ لـ "شيشتى" وحمل لقب "عبد الله البرى"، وذلك لأن المظنون أنه سوف يظل يجوس حتى الأبد على مقربة من الضريح الكبير فى "أجمار".

هناك، على نحو ما هو ملحوظ تماماً، ثلاثة مستويات من الاتصال بين الصوفيين والهندوس أو الباطنيين "السيخ". وسوء الفهم الذى يكتنف هذا الأمر هو المسئول عن كثير من التشوش. فى السياق التاريخى والثقافى، وكذلك فى السياق الميتافيزيقى السليم، يشترك جميع الأطراف فى الإحساس بوحدة الأهداف فيما يتعلق بدور الباطنية فى الارتقاء بالإنسان. كما أنهم أيضاً على وفاق فيما يتعلق باتساقهم الأساسى. فميدان الشعائر الجامدة والمتكررة والعقائدية [=الدوجما] المتحجرة وعبادة الفرد، هو الميدان الذى نصادف فيه وحسب الانشقاقات الحادة.

والمسلم الضيق الأفق المتمسك بالشكليات بصورة مرضية الذى يتبع نهجاً صوفياً سطحياً هو الذى سيصطدم بصفة تكاد تكون مستمرة بالفرقة المعارضة، وبذلك يقترب الناسك الهندوسى المحترف بالتقاليد المتدهورة:

ولما كان هؤلاء الأشخاص الأخيرون أى المسلمون الضيقو الأفق والنسك الهندوسيون هم الذين يُصدرون أعلى جلبة ويظهرون أكبر استعراض، فالغرباء يتخنون منهم، فى الغالب الأعم، ممثلين أصلاء للتيار الباطنى. فباطنيتهن المدروسة ومواهبنهم فى الاستحواذ على زينة الحياة الدنيا أكثر لفتاً للنظر وأشدّ جذباً للانتباه من مدارس الباطنيين الحقيقيين. وهم أيضاً يميلون إلى الاندفاع نحو النشر، لتوفير مواد للمصورين الوثائقين، وتجنيد التلاميذ من الخارج، ومحاولة نشر تعاليمهم على أوسع نطاق ممكن. ولا تُعد كثير من العبادات الشرقية-الأساس فى العالم الغربى، فى واقع الأمر أكثر من مشتقات من هذه المعارض المكشوفة، هذه التى تنتحل لون التقاليد الأصلية، ولو أنه لَوْنٌ سطحى.

كما لا تميل إلى الاستماع إلى النصيح الذى يُسديه إليها المعلم الأكبر الشيخ "عبد الله الأنصارى"، وهو النصيح الذى ترجمه ترجمة موفقة "السيخى" الموقر السردار السير "يوجندرا سينج" Jogendra Singh :

"الصوم ما هو إلا توفير للطعام. والصلاة الشكلية للعجائز من الرجال والنساء. أما الحج فهو متعة من متع الدنيا الغرورة. اقهر القلب: السيطرة عليه تعادل قهره فى الحقيقة. فالقانون الصوفى يحتاج إلى ما يلى:

العطف على الصغير.

الكرم مع الفقير.

النصح النصوح للصديق.

ضبط النفس مع الأعداء.

إهمال الحقيقى.

الاحترام للمتعلّمين:

هناك تفاعل جدير بالاهتمام بين الفكر الهندوسى والتعاليم الصوفية، نستطيع أن نضرب عليه مثلاً بالتعليق على "السلوكات" [=المفرد "سلوكه"] Stokas التى تضم كما هائلاً من الحكمة الشعبية الهندوسية المنظومة على هيئة سلسلة من الأقوال التى تدعى بهذا الاسم، وهذه الأقوال الحكيمة تنتقل من جيل لآخر أو من معلم لتلميذه. ويذهب التعليق الصوفى، مثل تعليق "عجمى" Ajami إلى أن "السلوكات"، كما يروجها أصحابها ليست، بوجه عام، سوى نصف نطق مزبوج من التعليم. وعلى غرار ما نفعل مع خرافيف "إيسوب" Aesop أو حكايات "سعدى الشيرازى"، نستطيع أن نقرأها على أنها مجرد نصائح جيدة تصلح لأن نرى عليها أطفالنا، أو نقرأ فيها معانى جوانية.

واليكم بعض "السلوكات"، مع تعليق "عجمى" عليها، وهو التعليق الذى يستخدمه الصوفيون الهند كتمرين. وقد سرنا فى ترقيمنا لهذه "السلوكات" حسب النهج الذى اتبعه الأب "ديبوا" Dubois فى كتابه المعروف "الأخلاقيات والعادات والشعائر عند الهندوس" (Hindu Manners, Customs and Ceremonies (Oxford, 1906, pp.474 et seq.)).

* فى خضم العذابات والرزايا والحن التى تصادفها فى حياتنا، من ينهض لمساعدتنا يكون صديقاً لنا.

** ادرس ما إذا كنت تعرف ماذا تكون المساعدة. ويقتضى ذلك وجود الاستئارة عند من يعرف. (السلوكة الخامسة)

* سم العقرب موجود فى ذيلها وسم الذبابة فى رأسها وسم الحية فى أنيابها. ولكن سم الشخص الشرير موجود فى سائر أنحاء بدنه. (السلوكة الحادية عشرة)

** أمعن الفكر فى خير الشخص الخير، فهو موزع أيضاً بالتساوى.

* قد يكون فى استطاعتنا أن نقارن بين الشخص الفاضل بشجرة ورقاء عظيمة، فهى تتعرض لصهد الشمس، فيما توفر "الطراوة" للآخرين عندما تمد إليهم ظلها. (السلوكة الثامنة عشرة)

**** فضيلة الشخص الخير سوف تساعد المتفاني ولكنها سوف تُضعف الكسول.**

الظل راحة من العمل.

*** يخشى الشخص الصفيق الأمراض التي تنجم عن الرفاهية، والشخص الشريف يخشى الإزدياء، كما يخشى الغنى جشع الملوك. والرقعة تخشى العنف، والجمال يخشى العجز، والتائب يخشى نفوذ الحواس، والبدن يخشى الـ "ياما" أى إله الموت، ولكن البخيل والحسود لا يخشيان شيئاً. (السلوكة الحادية والأربعون)**

**** كن حكيماً، لأن الحكيم يستوعب طبيعة الخوف. وبالتالي يغزو سيداً للخوف.**

مر ألف سنة على التبادل بين الصوفيين والباطنيين الهنوس قبل أن تجتذب الباطنية الهندية اهتمام الدارسين الغربيين. أجرى الأمير "دارا شيلوه" Dara Shiloh الذى ينحدر من السلالة المغولية تقييماً دقيقاً للأدب "الفيدى" Vedic، ومقارنة بين طريقتى التفكير المحمدية والهندوسية. وعلى غرار ما فعل المعلمون الصوفيون قبله، توصل إلى نتيجة تقول بأن الكتب الهندوسية المقدسة ليست سوى بقايا تقاليد باطنية تتماثل مع تلك المعروفة للديانة المحمدية، وبأكثر معانيها الجوانية تحديداً هى هى التقاليد الصوفية.

وقد ضمت أبحاثه أيضاً الكتب المقدسة للموسويين والمسيحيين، تلك التى درسها من وجهة نظر تقول إنها تمثل إضفاء الطابع البرانى على ارتقاء محتوم للوعى الإنسانى، ذلك الوعى الذى يتركز من وقت لآخر داخل مجموعة معينة من البشر. وتأسيساً على أعماله، تلك الأعمال التى تبنت موقف الدارسين على عهد "هارون الرشيد" فى بغداد، اعتمد قدر كبير من المقارنات الباطنية اللاحقة وحتى الحديثة.

تُعد أعمال "دارا شيلوه" لاقتة للنظر، وهى كذلك، لأن من قام بها أمير مسلم من أسرة تحكم بلاداً يسكنها غير مسلمين، تعبيراً واحداً لا غير للاتصال الذى قام به الصوفيون فى جميع أرجاء الهند لعدة قرون. وفى هذا الصدد يمكننا أن نرى العملية على اعتبار أنها قريبة للغاية من تلك التى حدثت فى أوروبا العصور الوسيطة، عندما

عجز وجود كنيسة تتمتع بالقوة والسطوة عن أن يحول دون نمو وترعرع مجاميع مثل تلك المجاميع الصوفية-التنظيم، تلك التى كشفنا عنها فى الفصول السابقة.

ومع ذلك فلا ينبغي لنا أن ننظر إلى دور الصوفية على أنه من النوع الذى يطرح النتائج التى أسفرت عنها دراسات الأديان المقارنة والتركيز على النظرية "الثيو-فلسفية" theosophical للوحدة الأساسية التى تجمع كل التجليات الدينية، فلم يعرف التاريخ لحظة واحدة لم ير فيها الصوفيون أنفسهم منخرطين فى أداء مهمة إعلاء شأن الأشكال الخارجية وتأييد الحقيقة الدينية، واكتساب المعرفة عن الديانة عن طريقها هى ذاتها، وبينما قد يكون من الصعب أن نشرح بمصطلحات أكثر خشونة للديانة الشكلية بأن هناك وحدة فى التجربة، وأن هذه الوحدة كانت موجودة، مع ذلك، فى كل وقت من الأوقات، وأقرب ما يستطيع المرء أن يصوغه بمصطلحات مألوفة عن هذه الحقيقة هو أن يقول: بالنسبة للصوفى وسائر الباطنيين الذين ينتمون للتيار الصوفى كان هذا محل دراسة نفسانية/سيكولوجية، وليست أكاديمية، وتمثل هدف الدراسة، وقد استخدمت، عوداً على بدء، العبارات المحدودة المتاحة لنا هنا، أن تجعل المرء مستعداً للإنصات للباعث الجوانى، الذى يحاول تخليق مزيد من الارتقاء فى الوعى الإنسانى. وبالتالي فإننا ننظر إلى الباطنية والديانة على أنهما عقد اقتران بين الفرد والجماعة وبين مصير النوع البشرى، كما يتبدى فى دافعى ذهنى.

ينطوى التشابه بين الفكر والتطبيق الصوفيين من ناحية والعبادة البوذية الطابع فيما يُقال: "الزن" Zen، تلك العبادة الغربية، على نحو ما يؤدى شعائرها اليابانيون، من ناحية أخرى، على أهمية كبرى. وتقول "الزن" إنها نقل سرى خارج نطاق البوذية المعتمدة، عبر القدرة الفردية والتعليم. ومن الناحية التاريخية، ليست ضارية فى أغوار الماضى، كما أن معتقيها لا يربطون بينها وبين أى حادثة معينة فى حياة "بوذا".

وترجع أقدم سجلاتها إلى القرن الحادى عشر، بينما تأسست أقدم مدرسة لها فى اليابان وقد جلبت إليها من الصين فى سنة ١١٩١ م. ع.م.

تتناظر الفترة التي شهدت وصول "الزن" إلى اليابان من الهند مع النمو الحديث للمدارس الهندية تحت ظل الحافظ الصوفى. ومطرح المنشأ: جنوب الصين، هو نفس الموضع الذى ظل العرب والمسلمون الآخرون يقيمون فيه مستوطناتهم لقرون طويلة. على أن البوذية نفسها ترجع وحسب إلى سنة ٦٢٥، ووصلت إلى اليابان فى الفترة بين النصف الثانى من القرن السابع ومطلع القرن التاسع. وكان التغفل المحمدى والصوفى وغزو الأضرحة البوذية التقليدية فى آسيا الوسطى يجرى تماماً على قدم وساق فى تلك الآونة، فلقد دخلت عبادة "بوذا" إلى "التبت" قادمة من المعازل البوذية الكبرى فى أفغانستان، عقب الغزو الإسلامى.

هناك أساطير تربط بين عبادة "الزن" الصينية وبين الهند، والتقاليد الصوفية تؤكد أن أوائل الصوفيين الكلاسيكيين، الذين أقاموا اتصالات روحية مع أتباع "البد" bodd بمجرد أن عثروا على خيط مشترك يجمعهم مع باطنى الهندوس.

يُعد التشابه بين ديانة "الزن" والصوفية، على مستوى المصطلحات والحكايات وأنشطة "الأولياء"، ملحوظاً. فمن وجهة النظر الصوفية يتشابه أداء شعائر هذه الديانة، كما نعرفه فى الأدب الشعبى، بصورة لا جدال فيها عمل جزء من تكنيك التأثير zarb الصوفى.

ويبدو أن الحق لم يجانب د. سوزوكى، الذى يُعد أهم شارح أدبى لـ "الزن" فى اعتبارها مجلوبة إلى الذهنية فى الشرق الأقصى، إلا أن الأفكار والقصص الرمزية والأمثلة التى تضمها التعاليم الصوفية كانت مستقرة تماماً قبل قرون من الخطاب الذى كتبه معلم "الزن" "ينجو" Yengo (١٥٦٦-١٦٤٢ بالتقريب) وجرى الاستشهاد به عند الإجابة عن هذا السؤال: "ما هى "الزن"؟ وأولئك الذين توفروا على قراءة الفصول السابقة من هذا الكتاب سيكونون على دراية كاملة بمثل تلك التعابير، إذا توفر السماح للنغم الذى يتردد فى الشرق الأقصى أن يتحول إلى كلمات منطوقة:

"تُقدم (أى ديانة "الزن") بحق تحت عينيك وفى هذه اللحظة تكون قد تسلمت النسق كله. إذ يكفى الصديق التجيب كلمة واحدة كي يقتنع بالحقيقة التى تنطوى

عليها، ولكن حتى عند هذه اللحظة فإن الخطأ يكون قد زحف. وأكثر من ذلك عندما تودع الحبر والورق أو تُسلّم البرهنة بالكلمات أو المماحكة المنطقية، فإنها تواصل انسلالها منك. فحقيقة "الزن" الكبرى ملك للجميع. انظر داخل نفسك ولا تبحث عنها خلال الآخرين. فذهنك فوق كافة الأشكال، وهو حر ورزين ومُغْنِيك، وهو يطيع نفسه بطابع أبوى على خواصك الست وعناصرك الأربعة. وفيه يمتص النور. وتخرس ازواجية الذات والموضوع. فلتنسر -لأ منهما، واعل على الذهن وافصل نفسك من الفهم واخترق بعمق مباشر داخل هوية عقل- "بوذا"، فخارج هذا العقل لا وجود هناك لأى حقائق.^(٤)

قد يكون من السهل أن نحاول أن نبني على هذه الحقائق اللافتة للنظر نقل الصوفية أو الاشتقاق النهائي لما يُسمى الآن بـ "الزن" من ذلك المصدر. ولكن وفقاً للعقيدة الصوفية لا بد أن تكون العقيدة باستمرار هناك، أى تعمل فى الذهن الإنسانى. وأى اتصال صوفى كان ليساعد على إعادة إشعال الوعي الجوانى بالحقيقة الصادقة الوحيدة.

ولقد كشف صوفى صينى يدعى إتش.إل.ما. H.L.Ma، خلال حديثه أمام اجتماع لـ "الرابطة الميتافيزيقية فى هونج كونج" قبل عشر سنوات، كيف أن طريقة صوغ الأفكار يمكن أن تختلف مع البيئة الثقافية:

"فيما يتعلق بكل "السالكين" أو الباحثين عن الحقيقة، يتعين على أن أقول إنه من الصعب التعريف بالصوفية. لماذا؟ ذلك لأن المستمعين الجدد يتوقعون الكشف عن نسق يتبع نمطهم المقبول من الفكر. وهم لا يدرون أن هذا النمط من الفكر هو الخطأ الذى يحملونه فى جوارحهم. والصوفى كامن داخلك بالفعل. وأنت تستشعره لكنك لا تعرف ما هو. فعندما تستشعر مشاعر معينة كالعطف والحب والصدق والرغبة فى أن تجود بكل كيانتك فى عمل شئ، ما فهذا هو الصوفى. أما إذا كنت تفكر أولاً فى نفسك، فعندئذ لا تكون صوفياً. وإذا وجدت نفسك مفعماً بتعاطف قوى مع الحكيم النبيل، فهذا هو الصوفى... سألوا أحد "الأقطاب" عما يكون عليه الصوفى، فما كان منه إلا أن خبط السائل أى طارح السؤال. وكان يعنى بذلك: "أرنى موضع الألم فأشير إليك نحو الصوفى. وتقول للقطب: "من أين يأتى النور؟" فإذا به يطفى الشمعة التى فى يده.

ويعنى بذلك: "قل لى أين ذهب، كى أقول لك من أين جاء". فالمرء لا يستطيع أن يُعبر بالكلمات عما تسال عنه بالكلمات...."

قد يبدو هذا مغرّقاً فى شرقيته بالنسبة للقارئ الغربى، ولكن التصويرات المستعملة (كالآلَم والشمعة) ليست نظائر تنتمى بصورة كلية للشرق الأقصى بأى حال من الأحوال. فلقد انحدرت مباشرة من تعاليم "القطب الشرقى" المعروف "جلال الدين الرومى". إلا أن منهج طرح الأفكار، على نحو سريع و"شلقى" [تتشبيهى بشكل عام ومثلى المترجم] يبدو صينياً أصيلاً فى صينيته. ومع ذلك يحتفظ بروح الصوفى.

وهذه هى طريقة الكولونيل "كلارك" فى صوغ انطباعاته عن الصوفيين، تلك التى أعطت الذهن الأكثر غربية فرصة لاستيعاب ماذا يكون عليه توجه المدارس، وخلق مناخاً ضرورياً للذهن الغربى:

"شعر الحب الجليل الذى كتبه "الأولياء" الصوفيون والطبيعة العملية بشكٍ كامل لتعاليمهم والحمية المرتبطة بالإحساس العميق برفعة شأن الرسالة وبلوغ الغايات الروحية والمادية والإيمان بالرسالة ويمستقبل النوع البشرى: هذه بعض الإسهامات البارزة للهيئة الرائعة: القبول الذى يحمل إلى أعضائها الإحساس الملتزم والراسخ بالانضمام إلى عضوية منتخبٍ قديم." (٥)

تذييل رقم (١)

التفسير الباطنى للقرآن

يُعد القرآن، بالنسبة لصوفى الفترة الكلاسيكية، الوثيقة المشفرة التى تحتوى التعاليم الصوفية. واللاهوتيون [=الفقهاء] يميلون إلى افتراض أن القرآن ليس قابلاً إلا للتفسير بالطريقة الدينية التقليدية، والمؤرخون يميلون إلى البحث وراءه عن كل المصابر سواء الدينية أو الأدبية، والآخرين عن أدلة على الأحداث المعاصرة التى تنعكس على صفحاته. أما بالنسبة إلى الصوفى، فالقرآن وثيقة تتمتع بمستويات كثيرة من الإرسال، لكل مستوى منها معنى يتفق مع قدرة القارئ على الاستيعاب. وهذا هو الموقف من الكتاب الذى يَسُر التفاهم بين الناس الذين كانوا، ينتمون، بالاسم، إلى خلفيات مسيحية أو وثنية أو موسوية، وهذا شعور لا يستطيع الأرثوذكسى [=الأصولى] الذى يؤمن أن قراءته لديانته هى القراءة الوحيدة القويمة. المترجم] أن يستوعبه. وبالتالي فالقرآن يُعد، بمعنى من المعانى، وثيقة على جانب كبير من الأهمية النفسية.

تقف السورة الـ ١١٢ فى القرآن مثلاً رائعاً على هذه القدرة التركيبية للكتاب. هذه السورة تعتبر واحدة من أقصر السور:

”قل هو الله أحد. الله الصمد. لم يلد ولم يولد ولم يكن له كفواً أحد.“

بالنسبة للمسلم التقليدى الورع يُعد هذا هو الإعلان الأساسى للإيمان. اسم “الذات العلية” هو الله. ولا نظير له، وهو أزلى.

وقد رأى معلقون مسيحيون من أقدم العصور، فى هذه السورة هجوماً مباشراً على مبدأ ألوهية السيد المسيح، وتصدوا لها بعنف شرس. وهى تُعد واحدة من أكثر

السور التي يُستشهد بها من القرآن، فضلاً عن أن ملايين المسلمين يستخدمونها في أداء صلواتهم كل يوم.

إذا تأملنا سورة "التوحيد" هذه على هذا الأساس، فإنها تبذل لنا وكأنها ترسم خطأً فاصلاً بين المؤمنين وبين سواهم من بشر. وفي طوع المسلم التقى أن يستخدمها ضد المسيحي الذي يعتبره مجدفاً من زاوية التقاليد الوحدانية. وعندئذ يرد المسيحي بأنها تشكل إهانة لمعتقداته الرئيسية. مثل هذا الموقف، يبلغ، حيثما يتوفر مناخٌ نفسي معين، مع ذلك، حد نشوب صراع بين الطرفين، على نحو ما اضطرت جماعتان من جماعات القوة خلال العصور الوسيطة في سنبل السلطة والقوة بالأساليب التي عرفت بها تلك العصور.

إذا قبلنا هذه الافتراضات، فإننا نضع أنفسنا في خضم هذا الصراع الذي يستحيل عليه الوجود، بالنسبة للصوفي، إلا بين أولئك الذين يختارون التصارع داخل نطاق هذه الحالة النفسية.

مثل هذا التفسير لعنى سورة ١١٢ لم يكن موضع قبول بالمرة من جانب الصوفيين. وإذا ما نحينا جانباً القول الصوفي بأنهم قادرين على إدراك المعنى الحقيقي للسورة، فبوسعنا أن نجد جسراً بين التفكير العادي وبين القصد الذي قد يرمى إليه النص بالإشارة إلى رأى الصوفي العظيم "الغزالي" في الأمر:

يقول "الغزالي" إن هذه السورة مثلاً في ذلك مثل سائر سور القرآن، الذي لا يجوز تقليصه بتشبيهه بأي كتاب آخر عن طريق الافتراض بأنه لا يملك سوى معنى بسيط منفرد من النوع المألوف للمفكر العادي. فليس للتوحيد هدفٌ منفرد بسيط، ولا مجرد معنى سطحي. فأنه يعتمد على الفهم والتجربة، تماماً مثلما يعتمد على إيقاعه الشعري.

ويشير "الغزالي" إلى السياق الذي أوحيت خلاله السورة. فلقد جاءت، ليس رداً على شخصٍ مسيحي أو أي متدين، ولكن على زمرة من العرب البدو الذين طرخوا على النبي محمد (صلى الله عليه وسلم) هذا السؤال: بأي شيء نستطيع أن نقارن الله؟

وكان الجواب أن الله لا يمكن مقارنته بأى شيء. وليس هناك قياس ممكن بين "الذات العلية" الذى يجب أن يتوجه إليه الناس بالعبادة وأى شيء مألوف للبشرية. فـ "الله" هو اللفظ الذى يُستخدم للدلالة على الموضوعية النهائية والتفرد، وهذا لا يتصل بأى علاقة بالتعدد أو أى شيء فى الإطار الزمنى أو أى شيء يولد بالمعنى المألوف للإنسان.

وعلى هذا المستوى، وليس حتى على المستوى التأهيلي أو الباطنى، يكون الأساس المشترك بين المسلمين و المسيحيين قد أرسى. وباستيعابنا لهذا الأمر، نستطيع أن نستوعب بصورة أسهل كثيراً كيف استطاعت الصوفية أن تعبر الفجوة بين التفسيرين الرسميين لكل من المسيحية والمحمدية وبين احتياجات الإنسان المفكر.

وهذا المعنى الإلهي المُقترن بالإيقاع الشعري فى النص الأصلي يُمكن لنا أن نترجم معانيه، بصورة أكثر رشاقة خلال هذا النوع من البناء الجديد:

O Messenger!

Say: "He, Allah, is but One!

Of Days neither ended nor begun,

Fathering not, a son of none:

And none is like to him not one!

وهذه هى الروح وهذا القول بالوحدة الأساسية للرسالة الإلهية، وهى ما قد أشير إليه كـ "مبدأ سرى".

وما لم يُنقل هذا الإحساس تجاه القرآن بصورة سليمة، فإن النتائج المحتومة حول الصراع المحلود بين مسيحية الكنيسة والإسلام الشكلى تصبح بمثابة الإطار المرجعى للدارس. وقد تؤدي إلى ترجمات من النوع التالى، هذه الترجمات المجردة من أى ظلال أو تضمينات صوفية:

"Allah is the One God, Unbegetting, Unbegotten, Unequaled."

تذييل رقم (٢)

السرعة

ليست هناك سمة للصوفية أكثر جاذبية للشخص المتعجل من هذه السمة. ولقد تولّد اهتمام ملحوظ وحماس كبير منذ أدخل الشيخ "شطار" هذا "التكنيك السريع" للارتقاء الصوفى إلى الهند.

انبثقت "السرعة" (المنهج الشطاري) بصفة تقليدية من الطريقة النقشبندية للصوفيين، تلك التي تنتشر على وجه الخصوص، في أفغانستان وتركستان وغيرهما من أنحاء آسيا الوسطى وتركيا العثمانية. وكانت هذه المرحلة من التعاليم الصوفية قد أخذت اسمها من "بهاء الدين النقشبندى" الذي تُوفى سنة ١٣٨٩ . وترجع سلسلة "نسبه" إلى الرسول الكريم (صلى الله عليه وسلم) ورفيقه "أبو بكر" وسلمان الفارسى" وعائلة "السادة" والأئمة وآخرين، بمن فيهم "بايزيد البسطامى" (توفى ٨٧٥) وهو أحد الأقطاب الكبار.

وقد زار الشيخ "عبد الله الشطار" الهند في القرن الخامس عشر، حيث تجول من دير إلى آخر وأشاع المعرفة بمنهجه. واعتمدت خطته على الدنو من قطب الجماعة الصوفية ويقول: "علمنى منهجك، أشركنى فيه فإن لم تفعل، فإنى أدعوك إلى مشاركتى فى منهجى".

رحل الشيخ "الشطار" عن دنيانا خلال الربع الأول من القرن الخامس عشر فى الهند، و أثر خلفاؤه تأثيراً عميقاً على أباطرة عديدين من أباطرة المغول. أحد هؤلاء هو "شاه جواث" Shah Gwath ، تعرض للاضطهاد على أيدي السلطات الدينية الرسمية،

ولكنه نجح فى نهاية المطاف فى إدراج الناطق باسم هذه السلطات كتلميذ فى طريقته. وقد كفت الطريقة الشطارية عن حيازة أى أهمية وسط الجمهور بمطلع القرن التاسع عشر من عصرنا المألوف، بعد أن أصبحت - باللهجة الصوفية - مجرد منظمة ذاتية-التوالد تتركز فى ولاية "جوجارات" بغرب الهند. والمناهج الشطارية التى سعى إليها "السالكون" أو الباحثون الهنود وغيرهم منذ ذلك الحين، ظلت تحت ظل العنصر الذى تلقى تدريبه فى هذه المناهج الشطارية التى ترجع إلى الطريقة النقشبندية، التى تُعد بمثابة المدرسة الأم.

المشروحات

الانتشار العريى فى أوروبا

تُعد التقاليد الغربية للتعليم بحجم التقاليد "السراسينية" Saracen، [=العرب- المسلمين الإسبان] دون زيادة أو نقصان، إذا كان لنا أن نفهم هذا المصطلح: نقطة التركيز فى إسبانيا وجزيرة "صقلية" وأى مكان آخر، للكثير من الدوافع التى تُشكل جانباً كبيراً مما يُعد نمواً فائقاً للثقافتين اليونانية واللاتينية.

"تزامنت الفترة التى قبضت فيها فرنسا على صولجان الأدب من الازدهار والارتقاء العالى لمدرسة التعليم العريى فى مدينة "مونبيليه" الجنوبية، وهى المدرسة التى نشأت على أيدي العبرانيين [=الموسويين] المتغربين فى إسبانيا. وكانت "مونبيليه" قد اجتذبت، نتيجة لما بها الجغرافى القريب من إقليم "أندالوسيا" [=الأندلس] من ناحية وجزيرة صقلية وشبه الجزيرة الإيطالية من ناحية أخرى، عدداً من الطلاب من الغرب اللاتينى، وهم الطلاب الذين انتشروا، مرة أخرى فى سائر أنحاء أوروبا، بعد أن كانوا قد تشربوا مصادر المتغربين المتوافرة فى ذلك الوقت، وبالتالي طعموا مجمل الثقافة العصر- أوسطية بحواشى العلوم العربية. ويُعتبر، التعليم اللاحق الذى تلقاه تلامذة "مونبيليه"، الذين فرضوا نفوذاً مسيطراً لهم على الأدب الطبى فى القارة القديمة [=أوروبا] وفى الجزيرة البريطانية، إحدى الحقائق التاريخية البارزة. ولقد جعلت التنوعات الجديدة النشأة من روايات الغرام، التى ارتبطت بالتدقيق المستمر للأعمال العربية من جنوب إسبانيا، تلك الأعمال التى تُرجمت بصفة أساسية إلى لغة لاتينية "سبيللى" [=متساهلة من ناحية القواعد النحوية والصرفية. المترجم] من كل من اللغات والعلوم البحتة (بما فى ذلك الطب) بصفة خاصة عرضة للتأثيرات العربية.

(Dr.D.Campbell, Arabian Medicine, I, London, 1926, pp.196-97)

هناك أربعة "شروط" كبرى للإنسان. كل فرد من أفراد البشر خاضع لشرطٍ أو آخر من هذه الشروط. واتفاقاً مع هذه الشروط يضطر الفرد أن يرسم تقدمه وارتقاه. فيتصرف بأسلوبٍ مختلف وقد يظهر على هيئة شخص مختلف، ويأخذ قراراته وفقاً للشرط الذى يكون قد بلغه ودرجة ذلك الشرط التى يكون قد وصل إليها، فليس فى طوع كل شخص أن يبلغ كل مرحلة من كل "شرط"، حسبما يقرر المبدأ الصوفى. ويعتمد الاختلاف فى الصياغة الصوفية على وجود شروط من هذا النوع، واكتمالها وعلاقتها بمجمل النوع البشرى. ويُفصح "شاه محمد غوث" Shah Mohammed Gwath فى كتابه "أسرار الطريقة النقشبندية" Secrets of the Naqshbandi Path عن هذه "الشروط" بمصطلحات دينية على النحو التالى:

(١) البشرية (الناسوت) .

(٢) "الطريقة"، التى تساوى "الملائكة" بالمعنى الكونى.

(٣) القوة، التى تساوى ما يُسمى بـ "الجبروت" أو القدرة الحقيقية.

(٤) النويان "اللاهوت" الذى يشير إلى حالة "الالوهية" فى مجالٍ آخر.

يهتم الصوفى الفرد بالمرور من "شرط" إلى آخر. والمعلم مسئول عن جعل هذا المرور ميسوراً خلال التدريب الذى يوفره. والمرشد مسئول عن ربط تقدم الفرد بمجمل احتياجات البشرية. وهناك تكنيكات وأنشطة بلا حصر للصوفيين تتصل فى نهاية المطاف بتطبيق هذا المفهوم:

بركة: (الجنر والاشتقاقات)

برك .

برك على .

برك: هنا (لهجة سورية) .

برك على .

تبارك .

تبرك .

بركة .

بركة .

بارك .

براك (طحان) .

مبارك .

برك .

وقد استعملت الـ "كاربوناري"، التي كانت في الأصل عبارة عن جمعية باطنية، من التوافق بين الكلمة العربية "بركة" والكلمة الطليانية baracca التي تعنى "مأوى بلا حيطان، وثكنة ومخزن ومهمة ومشروع". فلقد استخدمته كمصطلح للدلالة على "البيت الصغير" وفي يوليو/أبيب ١٩٥٧ نشر "جون هاميلتون" في "هبرت جورنال" Hibbert Journal ورقة بحث اقترح فيها استخدام كلمة "بركة" في اللغة الإنجليزية للدلالة على صفات معينة تحملها الناس أو الأشياء، مثل القوة التي يطلقها السيد المسيح وسائر كبار الذين يبرنون من الأمراض. وقد طالب البروفيسور "روبرت جريفز" من جانبه بنفس الأمر في محاضرة مهمة له في أمريكا. والكلمة مألوفة لكثيرين ممن عاشوا في الشرق، ولكن لها معنى أوسع من استعمالها المعتاد. وقد استعملها الرئيس الفرنسي "نيجول" في هذه العبارة: "أنا عندى بركة" كي يعنى الحصانة الشخصية التي أصبحت ضرورة نظراً للإحساس بالحاجة إلى استكمال مهمة ما أو وظيفة معينة.

بيديل

هو ميرزا "عبد القادر بيديل" Mirza Abdel-Qadir Bedil الذى عاش على عهد أورنجزيب آخر أباطرة المغول الذين حكموا الهند (حكم فى الفترة من ١٦٥٨ إلى ١٧٠٧)، وهو أحد المعلمين الصوفيين الذين يحظون بإعجاب عميق فى الهند وآسيا الوسطى. وقد نشرت فى سنة ١٩٦٢ لجنة العلماء فى أفغانستان ديواناً له يضم ٣١ ألف قصيدة نظمها بأصالة منقطعة النظير.

الأسود والحكيم

حجب الاستعمال الاصطلاحي لكلمة "الأسود" فى أوروبا للدلالة على شيء كرهه معناها الخاص والتكنيكي خلال العصور الوسيطة. والإشارة قد تكون إلى فكرة "الأسود" المستور فى الدلالة على شيء مخبوء قد يشكل قنطرة نحو إعادة تأسيس معنى هذا المفهوم فى علاقته مع الحكمة المكنونة، وأيضاً عن طريق مد الأمور على استقامتها، علاقتها مع القيادة، و"الكعبة" فى "مكة" مكسوة بالسواد، وهو الأمر الذى يجوز تفسيره من المنظور الباطنى باعتباره لعباً على الألفاظ نظراً لأن الجذر فهم/فحم يعنى "أسود" أو "حكيم". وكلمة "سيد" تتصل بجذر آخر هو "س ود" بمعنى "أسود". وكانت راية الرسول الكريم الأصلية سوداء، بما يمثل الحكمة والسيادة على وجه الإجمال. وبطبيعة الحال ليس فى طوع الترجيم (إلى أى لغة أجنبية المترجم) أن يحفظ لنا الترابط بين الأفكار فى هذه العبارة الصوفية: "دار طريقى، طريقة". وفحوى المربعات السوداء-البيضاء فى لوحة لعبة "الداما"، أن النور بمعنى الفهم يأتى من الظلام، وهو ما يقال إن الصوفيين تسلّموه من العصور السحيقة ويرمز إلى هذه الثنائية النور والظلام.

وعبر أساليب كثيرة تداوم الاجتماعات الصوفية شعائرياً على التناوب بين النور والظلام، أو السواد والبياض. ويتأتى ذلك عبر فرش قطعة من القماش على أرضية

الاجتماع، يتبادل عليها اللونان الأسود والأبيض. كما يحدث أحياناً أخرى عن طريق تناوب إطفاء الشموع وإضاءتها.

المعلمون الكلاسيكيون

هناك ثلاثة "أجيال" أو ثلاث "موجات" من المعلمين خلال الفترة الكلاسيكية. وكل الصوفيين يعتبرون أنفسهم متلقين لـ "البركة" التي راكمها هؤلاء المعلمون، الذين يُعدون على ذلك أسلافهم الروحيين.

يضم الجيل الأول: "أبو بكر" و"عمر" و"علي" و"بلال" و"ابن رباح" [؟] و"أبو عبد الله" و"سلمان الفارسي" وهم السبعة العظام.

ويضم الجيل الثاني: "أويس القرني" و"حيران بن حيا" و"حسن البصري" وهم المرشدون الأربعة [؟] (التيجان).

أما الثالث فيضم: "حبيب عجمي" و"مالك بن دينار" والإمام أبو حنيفة و"داود الطائفي" و"نو النون المصري" و"إبراهيم بن آدم" و"أبو اليزيد" و"سري السقطي" و"أبو حقا" و"معروف الكرخي" و"جنيد" وهم الأحد عشر شيخاً الناقلون.

هؤلاء هم الأقطاب الذين ركزوا تعاليمهم ونقلوها بمثل تلك الطريقة التي وفرت إمكانية حدوث التطورات التي جددت على المدارس، تلك التطورات التي ظهرت في وقت لاحق كطرق الدراويش.

ملتقى

تماماً مثلما لاحظ دارسو الأديان المقارنة تشابهات في السمات البرانية والمبادئ العامة لكثير من المعتقدات، ففي الباطنية أكدت الصوفية باستمرار على الهوية الأساسية لتيار النقل للمعرفة الجوانية. وفي الشرق كتب الأمير المغولي "دارا شيلوه"

كتاباً بعنوان "ملتقى البحرين"، حيث ركز على اللقاء بين الصوفية والباطنية الهندوسية القديمة. وفي الغرب تبني "الزهيون-الصلبيين" [=الروزيكروسيون] Rosicrucians معظم تعاليم الصوفيين الإشرقيين الإسبان، بصورة حرفية، بالقول بسلسلة التعاقب غير المنقطعة، وهي سلسلة التعاقب التي أدخلوا ضمنها "هرمز". ويضم الإشرقيون الغربيون النبي "محمد" (صلى الله عليه وسلم) في سلسلة ناقليهم. ولقد كتب الكونت "ميخائيل مينير" Count Michael Maier في سنة ١٦١٧ كتاباً بعنوان *Symbola Aurea Mensae Duodecim Nationum* (= مساهمات الأمم الاثنتي عشرة في المائدة الذهبية)، وفيه كشف عن أن التقاليد الصوفية عن تتابع المعلمين كانت لا تزال موضع المراعاة. وبين المعلمين السيميائيين كان هناك عديدون ممن يعترف بهم الصوفيون أيضاً، بينهم غربيون درسوا المدونات "السراسينية" بما فيها من علوم وحكم. وهؤلاء هم "هرمز المصري" و"ماري العبري" و"ديموكريتيوس اليوناني" و"مورينوس روما" و"ابن سينا العربي" و"ألبرتوس ماجنوس" الألماني و"أرنو دي فينونيف" من فرنسا و"توماس الإكويني" من إيطاليا و"رايموند لالي" من إسبانيا و"روجر بيكون" من إنجلترا و"ميشيور سيبيينسيس" من المجر و"أنونيموس سمارتا" (ميخائيل سينديفوجيوس) من بولندا. وبطبيعة الحال يرجع جميع السيميائيين الغربيين إلى "جابر بن حيان" الصوفي العريق.

وعى

للاتصال بين الأذهان الذي تؤسسه الصوفية مظاهر عديدة. وعن طريق تمارين "التصوف" التي "تطهر" الفرد المتفرد، ينشأ تفاعل بين الأذهان، وهو التفاعل الذي يستخدمه الصوفيون لأغراض الإبراء من الأمراض، وخلال هذا التكنيك تحدث معظم العلاجات الناجعة غير المفهومة التي تتم على أيديهم، إلى جانب تطبيق تكنيكات أبسط. (انظر:

J.Hallaji, "Hyontherapeutic Techniques in a Central Asian Communi-
ty," "Internatinal Journal of Clinical and Experimental Hypnosis, October, 1962)

أما نظرية "اللاوعي الجمعي" التي قال بها "يونيغ" [=كارل جوستاف يونغ] ٢٦يناير/طوبية ١٨٧٥-٦ يونيو/بنونة ١٩٦١ نفسانى سويسرى أسس نظريات
السيكولوجيا التحليلية التي جاءت فى بعض جوانبها ردا على نهج التحليل النفسى
الذى وضعه العالم الكبير "سيجموند فرويد". المترجم] فلقد سبق لـ "ابن رشد"
الإسبانى أن أفصح عنها (١١٢٦-١١٩٨) كما أشار إليها مراراً وتكراراً "جلال الدين
الرومى" وكانت بمعناها وفحواها موضع دراسة فى التخصصات الصوفية. وقد لاحظ
"الرومى" أن هذه الظاهرة ليست إلا ظاهرة عليا من ظواهر الوعي الإنسانى: "للحيوانية
انقسام فى الروح أما الإنسانية فلها روحٌ واحدة" وهذه يُشار إليها بصفة عامة
كـ "الروح العظيمة".

موت وميلاد من جديد

القول الذى يرى أن "الإنسان يموت قبل الموت" أو أن الإنسان يجب أن يُولد مرة
أخرى فى حياته الراهنة يُمكن أن نعثر عليه فى كثير من أشكال الشعائر التدشينية أو
التأهيلية. ومع ذلك ففى معظم الحالات، تؤخذ الرسالة بصورة رمزية أو تحيى ذكرها
خلال تمثيل صامت لا غير أو شعيرة غير ناطقة. والصوفيون فى اعتقادهم بأنهم
يحافظون على المعنى الأصلى لهذه التعاليم يسمُّون الرتب الثلاثة الرئيسية للتدشين
بعملية "الموت". وبهذا، يكون على المرشح أن يمر خلال تجارب خصوصية معينة (تكنيكيا
تُسمى "ميتات" deaths) وتقوم شعيرة التدشين الفعلية بمجرد تخليد ذكرى هذا الحدث،
ولا تكتفى بمسرحته كرمز. وهذه "الميتات" الثلاثة هى:

١- الموت الأبيض .

٢- الموت الأخضر .

٣- الموت الأسود .

ويتمثل ما يؤدي إلى التجارب الروحية المشار إليها كـ "ميتات" في سلسلة من التمارين النفسانية وتمرين أخرى تتضمن ثلاثة عوامل بارزة:

١-التكشف والسيطرة على الوظائف البدنية.

٢- "الفقر"، بما يتضمن الابتعاد عن الأشياء المادية.

٣-التحرر العاطفي، خلال تمارين مثل التغلب على العقبات التي يُمكن تجنبها، و"لعب دور" في سبيل مراقبة ربود أفعال الآخرين.

تأتي التلمذة على أيدي معلم عقب نمطٍ خاص تتوفّر بموجبه لـ "السالك" (=الباحث) الفرص اللازمة لتمرين وعيه في هذه المراحل الثلاثة. ولما كانت الصوفية عبارة عن استخدام التنظيم المعتاد لـ "العالم" كميدان تدريب، فإن هذه "الميتات" الثلاث تنطوي باستمرار على أعمال محددة ينهض بها في المجتمع الإنساني، وهو الأمر الذي يقود إلى التجارب الروحية الموسومة بـ "الميتات" الثلاث و"الميلاد من جديد" بشكلٍ متتابع أو التحول الذي ينجم عنها.

نقطة

لـ "النقطة" عند الصوفيين قيمة على جانبٍ من الأهمية في نقل التعاليم. ففي جانبٍ يرتبط الأمر بالجانب الرياضي للصوفية. والكلمة العربية الموازية لـ "geometrician" أو "architect" هي "المهندس". ويتكون من هذه الحروف: م+هـ+ن+د+س، هذه الحروف التي تساوي الأرقام: (٤٠، ٥، ٥٠، ٤، ٦٠) على التوالي، أي بإجمالي ١٥٩. وإذا أعدنا تقسيم هذه الأرقام: كما هو متبع، إلى عشرات ومئات وأحاد، فإننا نجد عندنا:

$$١٠٠ = ق$$

$$٥٠ = ن$$

$$٩ = ط$$

وهذه الحروف السواكن إذا ضممنها الواحد مع الآخر فإنها تعطينا الجذر "نقط"، وهو الذى يعنى "نقطة"

بالمفهوم الصوفى. ونجد فى استعمالات شعائرية معينة، بالتالى، أن المعلم يلجأ إليها لنقل معنى الكلمة المخفية التى تُعد أصلها: "المهندس" أى "البناء الأول". وهناك عدد كبير آخر من العناصر فى هذا التجميع للأرقام. ومثالاً على ذلك نجد ما يلى: الحرفان الأولان (القاف+النون) يعنيان فى العربية "التأمل العميق" وهذه إحدى العبارات الأثرية عند الصوفيين. أما الحرف الثالث أى "طاء" فيمثل فى قائمة "السحر" العربى "المعرفة الجوانية". ومن هنا ففى مواقف معينة يلجأ المتحاورون إلى حوارات خصوصية. ونجد مثالاً على ذلك عندما يخضع أحد الأفراد فى مرحلة مبكرة من العضوية إلى الاختبار حول معرفته الأساسية بالكيفية التى تعمل وفقها الكلمات المشفرة. وإليك حواراً معيناً قد ينسب على هذا النحو:

السائل: ماذا نعنى بكلمة "المهندس"؟

الطالب: نستطيع تمثيلها بـ "نقطة".

س: كيف نتهاها؟

ط: كالنقطة.

س: ماذا يحدث بعد التأمل (ق+ن)

ط: المعرفة الجوانية (حرف "التاء")

س: هل لك أن تحكى لى عنها؟

ط: ليس عندى سوى الثلاثين.

س: الجزء الثالث عندى "التاء"، ذاك الذى يرمز لـ "الباطن".

عناصر الصوفية

تشير العناصر العشرة للصوفية إلى إطار المجهود الفردي الذي يفوز في إطاره "السالك" بإمكانية أن يصبح يقظاً أو حياً بأبعاد أكبر تقع خارج نطاق التجربة المألوفة. وقد عدد "الفارسي" هذه الأبعاد على هذا النحو:

١-فصل التوحيد .

٢-إدراك فضيلة الإنصات.

٣-الرفقة والارتباط.

٤-الاختيار السليم.

٥-التخلي عن الرغبات.

٦-الاكتساب السريع لـ "حالة" معينة.

٧-اختراق الفكر واختبار-الذات.

٨-الارتحال والحركة.

٩-التخلي عن المكتسبات.

١٠-نبذ حب الاقتناء أو الحسد.

تعتمد التمرينات والتدريبات الصوفية على هذه العناصر العشرة. ووفقاً لاحتياج التلميذ، يختار له المعلم برامج للدرس والتطبيق، وهو الأمر الذي يُعطيه فرصة ممارسة الوظائف التي تُلخصها هذه العناصر. وبالتالي تقوم هذه العوامل مقام الأساس لتحضير الفرد للارتقاء الذي لا يستطيع بنونها تحملها أو حتى إدراكها، ودع عنك، بلوغها.

حافظ الشيرازي

توفي "خاجا شمس الدين حافظ" (لقبه سيد شمس الإيمان، النصير، ذاك الذي يحفظ القرآن عن ظهر قلب) في سنة ١٢٨٩، وهو أحد أعظم الشعراء الإيرانيين جميعاً،

وأعماله معروفة باسم "شرح الأسرار" و"حديث غير المنظور". ويُبطن ديوانه الشعري كثيراً من التجارب الصوفية، في ثنايا أشعار تبدو على السطح، حسية. وتُستخدم هذه الأشعار كنصوص مدرسية، كما يستخدمها العامة في الفأل أو في التفاؤل والتشاؤم، بفتح صفحات الديوان كيفما اتفق. وترجع عائلته إلى مدينة "أصفهان" إيران، لكنها نزحت إلى "شيراز" بجنوب غرب البلاد. وتاريخ ميلاده مكنون في إحدى قصائده، وهي القصيدة التي نقشَت على مقبرته، والقصيدة تُعطي مفتاحاً للحقيقة التي تقول إن هذا التاريخ تخفيه الشفرة الرقمية التي يستخدمها الصوفيون: إذا لم تكن تعرف متى طلبه ترابه، فلتبحث في عبارة تراب "مصلّى" Musalla . وتراب مصلّى تعنى بالفارسية "خاكي-مصلّى" التي تحل شفرتها إلى الرقم ٧٩١، وهو الرقم الذي يوازي في التقويم الهجري ١٣٨٩ ولقد كان "الشيرازي" معلماً للملوك وفي نفس الوقت محبوباً من الناس العاديين. ولا يزال تأثيره حتى الآن هو التأثير الأول في الأدب الفارسي.

الحلاج

اسمه الكامل هو "حسين بن منصور الحلاج"، وهو يُعد أعظم شهداء الصوفيين، وعلى غرار ما فعل كثير من الأقطاب، اكتسب لقبه من مهنته: الحلاج، وتشمل ندَف الصوف وتمشيط القطن، وهو الأمر الذي دفع معظم المعلقين إلى افتراض أن تلك كانت مهنته أو مهنة عائلته. ويُعتبر حجب الجماعات الصوفية واجتماعاتهم داخل تنظيم حرقي أحد الأسباب التي تقف وراء اختيار هذا اللقب. ويُعد "الغزالي" من "الغزل" و"الطار" من "الطار" أو "الكيمياء" أمثلة أخرى على مثل ذلك اللقب. ولكن الصوفيين يختارون باستمرار أسماءهم التي تنسبهم لمهنتهم، وترتبط في نفس الوقت (عن طريق المعنى المزبوج) بالتزامهم الصوفي. فاسم "الحلاج" اختير نظراً لارتباطه بمهنة معينة، وكذلك كمعنى بديل للجذر العربي "ح ل ج" الذي يعنى أن يسير على مهل أو أن يبرق.

يعرف العامة "الحلاج" باسم "منصور"، إلا أن هذا هو اسم والده الذي كان في وقت من الأوقات، مجوسياً.

وقد أعدم "الحلاج" فى سنة ٩٢٢ لقوله أشياء من هذا القبيل: "أذا الحق"، ورفضه العنول عما قال، وبذلك يكون قد نطق، فى نظر قضائه بالكفر الصريح. ويُقال إنه كان سيمياً، مثل كثير من الصوفيين، ويُصوره الأدب المناهض الذى وصل إلى أيدينا، كمدعٍ مراوغ. أما بالنسبة إلى الصوفيين، فبعض أعظمهم كانوا أصدقاء ورفاقاً مقربين منه، فلقد كان أحد أعظم "الأولياء" الصوفيين.

دأب "الحلاج" على عقد لقاءات فى بيته، وأصبح فعالاً وواسع التأثير خلال التعاليم التى أذاعها و"الكرامات" التى جرت على يديه. وباختصار شكّل تهديداً سياسياً. فكان يقول فى دروسه التى يلقيها على تلاميذه أن الصوفية ليست سوى الحقيقة الجوانية لكل الديانات الصادقة، ونظراً لتأكيديه على أهمية أن يكون "السيد المسيح" معلماً صوفياً، فلقد اتهمه المتعصبون بأنه مسيحي يخفى مسيحيتيه. وكانت إحدى التهم الموجهة إليه أنه كان يحتفظ بعدد من الكتب، بل كانت مزينة ومزخرفة بصور رائعة. كما رماه الخصوم بالضلال، لا محالة، لتأكيديه أن الحج يصح أن يجرى إلى أى مكانٍ آخر بخلاف "مكة"، مع تقريب نذور مناسبة واتخاذ تدابير معينة.

وقد دافع "الهجويرى" عن "الحلاج" دفاع الثقات فى كتابه "كشف المحجوب"، على أساس أن كل ما يصدر عن الصوفيين، سواء قولاً أو فعلاً، لا ينبغى إخضاعه لمعايير دنيا. ويقول إن محاولة التعبير عن "الحقيقة" بمصطلحات شائعة، هو ضربٌ من ضروب المستحيل. وعلى نفس المنوال فهذه المحاولة لن تسفر عن أى معنى.

وفى يوم الثلاثاء خطأ "الحلاج" نحو المطرح الذى كان سيعدم فيه، بعد أن أدانته محكمة "التفتيش" التابعة للخليفة "المقتدر". وقبل إعدام الرجل عذبه وقطعوا أطرافه، إلا أنه لم يبدِ أى رهبة. وكانت هذه هى آخر الصلوات التى رفعها إلى السماء قبل أن يفقد القدرة على الكلام :

"يا ربى! هب لى أن أحمد لك البركة التى مكتنتى أن أعرف ما لا يعرف الآخرون. فالأسرار التى حُرمت على الآخرين صارت، بذلك، حلالاً لى. أسألك ربى أن تغفر وأن ترحم هؤلاء الذين احتشدوا هنا كى يقتلوني، لأنك لو كنت قد كشفت لهم ما كشفت لى، فما كانوا ليقدمون على ما يعتزمون الإقدام عليه."

أحناف

يرى الصوفيون فى فقدان الخيط الصوفى فى كثير من المدارس الميتافيزيقية، بما أدى إلى فشل هذه المدارس فى توفير تحقق حقيقى لاتباعها، أحد الأسباب التى تقف وراء المسعى، أو البحث عن المعلم، الذى سيطر على أذهان شعوب كثيرة فى العصور القديمة. وقد وصف صحابة النبى "محمد" (صلى الله عليه وسلم) هذا المسعى بأنه ينطبق عليهم. أحدهم كان "سلمان الفارسى". ويقص كيف أن ضيقه بمجرد إقامة الشعائر "الزرادشتية" دفعه إلى الانطلاق فى اتجاه الجنوب سعياً وراء إيمان وشعائر الحنفاء أو الأحناف. وقد ارتبط أول الأمر بمعلم مسيحي ثم آخر. وقبل أن يلفظ المعلم الأخير أنفاسه الأخيرة طلب من "سلمان" أن يواصل رحلته جنوباً بحثاً عن شارح للحكمة الحنفية. وبعد أن أسره البو العرب وباعوه كعبد فى سوق النخاسة، وجد نفسه فى الدائرة الضيقة التى تحيط بالنبى "محمد" (صلى الله عليه وسلم) من التلاميذ فى "يثرب" أو "المدينة". ترى ماذا كانت شعائر الأحناف التى ساوى الصوفيون بينها وبين الصوفية؟

يعتقد الصوفيون أن اختيار هذه الكلمة، مثلما هو الحال مع كثير من الكلمات التى تُعد محاولات نحو نقل معنى مختلف عن المعنى النابع من جذر واحد، من الأمور التى تفسر نفسها بنفسها. يرتبط الجذر الثلاثى "ح ن ف" بصفة أساسية بمفهوم "الميل على أحد الجنبين"، وهو ما يشير إلى الحركات الإيقاعية. وهناك فعل مشتق من هذا الجذر وهو "تحنّف" أى "تصرف كما يتصرف الأحناف"، وهناك فعل آخر وهو "تحنّف فى" أى "عمل عملاً بإتقان". وهنا نجد عندنا كلمة هى تصوير لشعائر يؤديها الصوفيون وفقاً لخطة مرسومة، ولكنها تكون أيضاً على جنب واحد على وجه الاحتمال، بطريقة غريبة وإن كانت إيقاعية. وهناك أيضاً كلمة "حنف"، وهى عبارة عن "اسم" من نفس الجذر، وتعنى الاستقامة. مثل هذا التنوع فى المعانى قد يبدو مربكاً، ما لم ندرك أن مثل هذه الأفكار مثل "عمل عملاً بإتقان" و"يميل على أحد الجنبين" يمكن أن تتساوى داخل نطاق نسق معين مثل نسق الصوفيين. وهذا لا يعنى، بطبيعة الحال، القول بأن

الصوفيين هم الذين ابتكروا هذا الشكل لهذا الجذر، أو حتى أن الكلمات لا تحمل في الاستعمال اليومي معاني أخرى صريحة. وما تجدر ملاحظته أن الصوفيين، يختارون كلمات معينة، لتوصيف "كُدية" من الأفكار التي تتفق مع عدد من الأفكار والشعائر الصوفية كي يبنوا عليها، استناداً، إلى تمحيص مكثف، صورة كلامية، بمعنى صورة مرسومة بالكلمات.

والأمر أشبه بأن نأخذ كلمة من اللغة الإنجليزية، من تلك الكلمات التي تتمتع بأداء عددٍ من المعاني، ونستخدمها لأن بين هذه المعاني نجد بعضها، إذا ما ضمناها المعنى إلى الآخر، فإنها تؤدي رسالة معينة أو طرحاً مركباً لأساسيات محددة. وهذه الخطوة تُعد أكثر تحديداً من اللجوء إلى الجنس أو القافية المجردة. فهي تمد أبعاد المعنى، على نحو ما هو عليه، خلال الكلمة ومشتقاتها.

صوفيون خفيون

هناك عديد من الأشكال للأولياء غير المنظورين [=الأصدقاء]، الأمر الذي يتناظر مع الاحتياج الإنساني العام لتصوير معين للنشاط الروحي أو النفسى فى المجتمع ككل، وفقاً للتعاليم الصوفية. يقول "الهجویری" [= فى كتابه "كشف المحجوب" ترجمة "نيكلسون" ص ٢١٣] بين الصوفيين نجد أربعة آلاف شخص يتبعون مبدأ "التقية" أى لا يكشفون علناً عن صوفيتهم، ولا يعرف الواحد منهم الآخر بل لا يدركون مدى رقى وضعهم، ولكنهم فى سائر الأحوال مخفيون عن أنفسهم والبشر أجمعين. وقد انحدرت التقاليد إلينا بهذا المعنى وأقوال "الأولياء" تعلن الحقيقة خلالها، أى خلال هذه التقاليد، وأنا نفسى - والله الحمد - مررت بتجربة عيانية من هذا النوع.

ويسرد "إى. إتش. وينفيلد" E.H.Winfield (Mathnawi, London, 1887, p. xxxvii et seq هذا المفهوم بصورة أكثر قريناً من الأفكار السارية حول من يكون أو ماذا يفعل مثل أولئك الناس:

"هناك مبدأ جدير بالاعتبار ويتعلق بـ "الأولياء" غير المعترف بهم. ويُقال بوجود أربعة آلاف شخص على ظهر الكرة الأرضية من الأولياء "أولياء"، إذا جاز التعبير، دون أن يعرفوا ذلك. وهؤلاء هم الذين فطروا على الطيبة، التي ترفعهم، دون عناء، إلى نقطة يجاهد كثيرون دون جدوى في سبيل الوصول إليها، وتسعى في إثرها الأرواح التي تتمتع بالإخلاص والرقّة والبعد عن الأنانية، تلك الأرواح التي تملك حدساً فطرياً بالخير وميلاً طبيعياً نحوه، والاستقرار والارتياح لأولئك الذين يتمتعون بمباركة مجتمعهم، وعندما يرحلون عن عالمنا، فليما يحلون كراماً في قلب واحد أو اثنين ممن أحببهم في حياتهم. وليس في طوعنا إخضاع طيبة تلقائية من هذا النوع للقواعد أو الأشكال، فالنزوع الجواني وليس السنن أو الشرائع البرانية، هو المنبع الذي تتدفق منه هذه الطيبة. فـ "إزاء مثل هذا ينتفى وجود أى قانون" وأولئك لهم مقاييس ينفرد بها فكرهم وتتميز بها شخصيتهم دون سواهم، وهى مقاييس مستقلة تمام الاستقلال عن مدح أو قدح أولئك البرانيين".

تولى التعاليم الصوفية مثل هؤلاء الناس مكاناً بارزاً في مجمل نمط التطور للنوع البشرى.

جامى

هو الملا نور الدين عبد الرحمن جامى. ولد في "خراسان" بغرب إيران في سنة ١٤١٤ و لفظ أنفاسه الأخيرة في ١٤٩٢ وكان "جامى" قد ارتفع في مدارج الروحانية إثر نظرة ألقاها القطب الكبير "محمد بارسا" Parsa الذي مر بمسقط رأسه عندما كان "جامى" الشاعر لا يزال صبياً، حسب الاعتقاد الذى تملكه شخصياً. وكان معلماً في الطريقة النقشبندية. وتعاليمه الصوفية تظهر أحياناً وتستتر أحياناً أخرى في أعماله الشعرية الفائقة الروعة وسائر أعماله الأخرى. وبين هذه الأعمال نجد "سلامان وأبسال" وملحمة "يوسف وزليخة"، وهاتان حكايتان رمزيتان تقفان بين أعظم الأعمال الأدبية

الإيرانية في تاريخه بأسره. ويضم "منزل الربيع" أعظم المواد أهمية في مجال التدشين/التأهيل. كما كان "جامى" رجالاً كبيراً ولاهوتياً وباحثاً في المقدسات ونحوها وعروضياً (معلماً لعلم أوزان الشعر) وكان كذلك منظراً موسيقياً. وقد بلغت قدراته الذهنية حد اعتراف الدكتور "روم Rum" الكبير، فور دراسته أى "جامى" على أيدي القطب المشهور "على السمرقندي" أنه يفوقه علماً. ولقد قال مخاطباً اجتماعاً ضخماً: "لما كان بناء هذه المدينة لا نظير له وصيتها عبر، على أيدي هذا الشاب، نهر "الأكسوس" [يعرف أيضاً باسم "أمو-داريا" وهو ينبع من هضبة "بامير" ويصب في بحيرة "آرال" في آسيا الوسطى. المترجم]، فلقد اختار مطرح إقامته هذا كاسم مستعار، وهو ما نستطيع تشفيره رقمياً بـ ٥٤، وإذا أعدنا حل شفرته أو حشفرته فإننا نحصل على هذين الحرفين: ن، د، وهو ما يعنى فى اللغة العربية عدداً من الأفكار: الصنم، المناهض، الجارى، الرائحة المركبة، وكافة المفاهيم الشعرية الصوفية ترتبط بـ "حالة" أو "حركة" الصوفى.

لغات

رفض كثير من الحكماء الصوفيين استعمال اللغة العربية، رغم إتقانهم لها، اللهم إلا عندما يريدون توظيفها فى غرض محدد. وقد تشبثوا بهذه التقاليد بصورة متواترة، حتى فى الدوائر التى تعتبر معرفة العربية داخلها ضرورة للشخص الضليع. وترتب على ذلك، أن بعض أعظم الأقطاب أنفسهم أخذوا يبدون فى نظر المراقبين الأدبيين وكأن تعليمهم غير كافٍ أو ناقص، وتروج حول هذا الموضوع عشرات القصص. أما أسباب عدم استعمال اللغة العربية فتتلخص فيما يلى:

(١) إذا كان الصوفى يتبع فى ذلك الوقت "طريق الملامة" فلسوف يجد أنه سيستثير عند مستمعيه، بالضرورة، مشاعر مناوئة. وأفضل ما يستطيع المرء أن يفعله، فى حضرة أناس يصل حرصهم على لغتهم عنان السماء، كالعرب، هو ألا يتحدث لغتهم، ولو أنه يُعد من وجهة نظرهم عبياً خطيراً.

(٢) نظراً للفكرة الراسخة بتفوق اللغة العربية، فلقد وجد الصوفي نفسه مضطراً إلى فصل الفرد عن الزعم بأن كل الرجال العظام لابد أن يتحدثوا اللغة العربية.

(٣) ليس في طوع الصوفي أن يرغم نفسه على تبني نمط ثقافي مدرسي صنعه آخرون، دون تقويض تعاليمه هو.

(٤) تقوم ظروف معينة لا يكون الاتصال خلالها على أساس لفظي، عن طريق الوسائل المألوفة، أمراً محتوماً. وتتكفل "حالة" الصوفي بإبلاغه بما هي هذه الظروف. وفي حالة الشخص العادي، مثل هذا الترقى في الإدراك ليس ممكناً، وبالتالي تجده يجاهد، دون ترو، في توصيل المعلومات والأفكار، على أساس الافتراض بأن الناس عندما يلتقون فإن هويتهم اللغوية تكون مفيدة وضرورية.

لم يكن الصوفي الكبير الشيخ الخراساني "أبو حفص الحدادي" يعرف اللغة العربية، فيما يُقال.^(١) وكان يتحدث إلى مستمعيه خلال مترجمين فوريين. وعندما توجه إلى بغداد كي يزور عمالقة من أمثال "جنيد"، تحدث بلغة عربية سليمة بفصاحة لا نظير لها. وهذه قصة نموذجية. فالصوفي الذي تعلو عنده الصوفية في الأهمية أي شيء آخر، سوف يجسّد في ارتقائه الذاتي تكتيكاً من هذا النوع، ويربط بينه وبين الأثر الذي يتركه على الآخرين. فليس هدفاً من أهدافه أن يرفع اسمه في الأوساط الأكاديمية. وأولئك الذين رأوا في الصوفية عبادة فارسية يُضمّر أتباعها البغض للعرب ويسعون إلى التهوين من شأن اللغة العربية يسيئون تماماً فهم دور اللغة في الصوفية. وتتردد تكتيكات مماثلة عند استعمال لغات أخرى غير العربية.

لطائف

يُعد تنشيط الأجهزة الخاصة بالإدراك (اللطائف) جزءاً من المنهجية الصوفية، وهو الأمر الذي يتناظر مع/ وغالباً ما يخلط كثيرون بينه وبين، نظام "الشكرة" Chakra في "اليوجا". إلا أن هناك اختلافات مهمة بين الاثنين. فـ "اليوجا" ترى أن الـ "الشكرات" أو

"البادمت" Padmas مراكز مجسدة موجودة في الجسم، ترتبط بأعصاب أو قنوات غير منظورة. واليوجيون لا يعرفون، بصفة عامة، أن هذه المراكز ليست سوى نقاط تركيز، مقاصد ملائمة يُشكّل تنشيطها جزءاً من فرضية نظرية صالحة للتجريب. وكل من الصوفية والمسيحية التي تنتمي للنوع الباطني تحتفظ بنظرية مشابهة، وتضفرها مع شعائر معينة. وفي طوعنا أن نرى في تتابع الألوان الذي يرى فيه السيميائي في الأدب الغربي إشارة إلى التركيز على مواضع بدنية معينة إذا ما قارناه بالأدب الصوفي عن الشعائر. ونستطيع إقامة الدليل على ذلك، بسهولة، وهذا أمرٌ مدهش بحد ذاته، مع ما يبدو من أنه ما من أحد استطاع الالتفات إلى الصلة بين الجانبين. وفي الصوفية نجد أن موضع "اللطائف" على هذا النحو: القواد: اللون الأصفر، في الجنب الأيسر من الجسم. "الروح": اللون الأحمر في الجنب الأيمن من الجسم. الوعي: أو "السر": اللون الأبيض ويقع في "الضفيرة الشمسية" [تجمع عصبي موجود وراء المعدة. المترجم]، والحدس أو "الخافي"، اللون الأسود ويقع في الجبين. والإدراك العميق للوعي/السر(الإخفاء) اللون الأخضر: ويقع في الصدر. وفي السيمياء الغربية ينطوي "تجلى تتابع الألوان" على أهمية كبيرة. وبين السيميائيين المسيحيين يشيع تتابع هذه الألوان: الأسود-الأبيض-الأصفر-الأحمر. وسرعان ما سنلاحظ أن هذا التتابع، بعد نقله إلا مكافئات مادية، يشكّل علامة الصليب. ومن هنا فإن التمارين السيميائية تهدف إلى تنشيط الألوان [المواضع=اللطائف] على هيئة رسم علامة الصليب باليد اليمنى على الصدر والجبين. فهذا لا يزيد عن أن يكون تكييفاً للمنهج الصوفي الذي يأخذ، في سبيل التنشيط، هذا الترتيب: الأصفر-الأحمر-الأبيض-الأسود-الأخضر. وعود على بدء، نجد في السيمياء أن هذا التتابع يأتي أحياناً على هذا النحو: الأسود [الثانوي رمادياً = ارتقاء جزئياً للكمة الأسود أي الجبين] الأبيض (الضفيرة الشمسية، الإشارة الثانية في رسم علامة الصليب)-الأخضر (وهذا عبارة عن بديل صوفي للجنب الأيمن للصدر)-الليموني(الجنب الأيسر للصدر أي: القلب)-الأحمر(الجنب الأيمن للصدر). وأحياناً يبدو، كما في المرحلة الثانية، "الطاووس" (ألوان مرقشة أو متعددة) في الوعي أو السر. وهذه العلامة التي تُعد على جانب كبير من الأهمية بالنسبة للسيميائيين، يعرفها الصوفيون بشرط خاص، ومتغير يطرأ على الذهن، عندما يكتسح الذهن فيضان تغير

الألوان. وتلك مرحلة تقع قبل استقرار الوعي، ويمكن أن تُقارن من بعض الزوايا مع خداع الألوان الذي ينتج عن المهلوسات أو مسببات الهلوسة. ويرتدى الصوفيون ملابس (وخصوصاً العمائم) من لون يتناظر مع ارتقائهم داخل نظامهم الخاص. ويجد طلاب الأدب الذين يدرسون السيمياء، وهو يتلجلجون أمام سر، ليس معقداً إلى ذلك الحد، لو يفهم معناه على النحو الصحيح.

آيات النور

تقرر آيات النور التي وردت في سورة "النور" (٢٤-٣٥) أن الأمر ينطوي على قصة رمزية ويتعين علينا أن نفهم معناها الجواني بصفته معنى مجازياً. ولقد نبعت فكرة الإشراق، وخصوصاً ذلك التوازي بين "المصباح" في الصوفية ومشتقاته، من هذه الآية. فالأمر يدور حول نقل المعنى المجازي للمصباح، وهو المعنى الذي يشكل جزءاً من الارتقاء الباطني، نظراً لأن "المصباح" لا بد أن يمر به كتجربة حية، حالما يكون وعي المرء قادراً على إدراكه.

واليكم آيات النور

﴿اللَّهُ نُورُ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ مِثْلُ نُورِهِ كَمِشْكَاةٍ فِيهَا مِصْبَاحٌ الْمِصْبَاحُ فِي زُجَاجَةٍ الزُّجَاجَةُ كَأَنَّهَا كَوْكَبٌ دُرِّيٌّ يُوقَدُ مِنْ شَجَرَةٍ مُبَارَكَةٍ زَيْتُونَةٍ لَا شَرْقِيَّةٍ وَلَا غَرْبِيَّةٍ يَكَادُ زَيْتُهَا يُضِيءُ وَلَوْ لَمْ تَمْسَسْهُ نَارٌ نُورٌ عَلَى نُورٍ﴾

تنطوي هذه الفقرة الباطنية على جوهر الصوفية، وتخفي طبيعة إدراك الأبعاد الإضافية للوعي الإنساني، وهو الإدراك التي يقع فيما وراء الذهن. وكان هذا هو موضوع كتاب الصوفي الكبير "الغزالي": "مشكاة الأنوار" الذي يعد ضمن كلاسيكيات الصوفية.

ميرامولين Miramolin

نطق الإسبان والأفارقة اللقب العربي "أمير المؤمنين" في العصور الوسيطة على هذا النحو: "ميرامولين"، وهذا النطق عبارة عن محاولة لإنتاج أصوات العيارة العربية الأصلية. وعلى نحو خشن، فالكلمة التي أصبحت العبارة العربية تبدو، من وجهة نظر الأذن الإسبانية، كما لو كانت تتكون من جذرين الأول هو mira بمعنى "نظر" والثاني Mo- llo أى "طاحونة". ونقل هذه الفكرة أى فكرة "الطاحونة" إلى اللغة العربية تكفل بشرحها لى أحد أحفاد العرب الإسبان الذين طُربوا فى تسعينيات القرن الخامس عشر، فقال إننا نجد كلمة "رحى"، فماذا تعنى الكلمة أيضاً إلى جانب معناها. الظاهر هنا؟
رحى: رئيس قبيلة، قافلة من الجمال.

مراة : صومعة، قمح .

ولقد كانت الطاحونة التي هاجمها "نون كيشوت"، خلال القياس والتوافق اللغويين، طاحونة حقا، لكنها كانت أيضاً تعنى "معمعان معركة" و"رئيس قبيلة" إلخ .
يستحيل أن ننقل الارتباطات أو ظلال المعانى إلى اللغة الإنجليزية، لأن الفكاهة تعتمد على تجانس الأصوات. ولما لم تعد اللغة العربية معروفة الآن على نطاق واسع فى إسبانيا، فإن هذا الجزء من التبادل بين الأدبين الإسبانى والعربى يكون قد كف عن الحدوث مرة وإلى الأبد، وإن ظل متشبيهاً بالبقاء بين حفنة من الناس فى مراكش [=المغرب] .

وكان "ميرامولين" الأفريقى، الذى يمثل العنصر المتعصب فى الديانة المحمدية، غير مقبول (كيلا نلجأ إلى أوصاف أثقل) بين العرب-الإسبان أو الصوفيين .

احتفالات غامضة

كانت الاحتفالات الغامضة تقام يوم الثانى من فبراير/أمشير والأول من مايو/بشنس والأول من أغسطس/مسرى ونوفمبر/بابة. وهذه الأوقات لا تتوافق مع الفصول

أو منازل الشمس، وذلك في ضوء ما تمكّن المعلقون من التوصل إليه. وبناء عليه استنتج كثيرون أن هذه الاحتفالات تعتمد على تقويم قديم ما برع أصحابه في تربية الحيوانات. وحقيقة الأمر أن هذه التواريخ التي يحتفل بها أبناء قبيلة "عنيزة" (وغيرها من القبائل العربية)، هي التي كانت تبشّر بقدوم تغيرات الفصول التي كان يراعيها سكان منطقة الخليج ولا يزالون حتى الآن. هذه التواريخ تتوافق بالتحديد مع:

الربيع .

الصيف .

الخريف .

الشتاء .

تتشابه عادة "السحرة" بالطواف في عكس عقارب الساعة، وهو ما يُعد، بصفة عامة، نقضاً شريراً للحركة الدينية المعتادة بالدوران مع عقارب الساعة، مع "طواف" حول "الكعبة" والصوفيون وسائر المسلمين هم الجماعة الدينية الوحيدة التي تنفرد بأداء شعائر عباداتهم عن طريق الدوران في عكس حركة الشمس، وهي الحركة التي يراها البعض مشنومة.

نقشبندى

تعد "النقشبندية" إحدى أوسع الطرق الصوفية انتشاراً، والاسم يعنى حرفياً "النقاشين"، قياساً على الروابط أو الطوائف -الحرفية للصوفيين الأوائل، مثل "البنائين" أو "الماسونيين". والطريقة فرعان أحدهما جوانى والآخر برانى. ويستعمل معظم الشعراء الفرس (رسماً بيانياً أو نقشاً أو خريطة ... إلخ) للدلالة على العلاقة بين هؤلاء الصوفيين وبين مجمل "خطة" التقدم الإنسانى، الذى تعتقد الصوفية أنها تساهم فيه.

ولقد دأب "جلال الدين الرومي" على استعمال كلمة "نقش" قبل وقت طويل من إلقاء المؤسس المفترض للطريقة، وهو "بهاء الدين نقشبندی" لمحاضراته في "بخارى". يقول: "أنا صانع الأشكال [=نقاش]، ففي كل لحظة أصوغ وثناً (الديوان). كما استخدم "الخيام" نفس الاستعارة: "دائرة العالم هذه أشبه بخاتم، وبكل تأكيد نحن "الختم" [=النقش] على "البخش" (الشنبر الذي يحيط بالفص). ويرجع النقشبندیون شجرة أنسابهم إلى النبي "محمد" (صلى الله عليه وسلم)، وهو الأمر الذي يتفق عليه معظم النسابين الكلاسيكيين الأوائل. وتعتبر الطريقة نفسها بمثابة تأثير صوفي، لم يُفصح عن نفسه، إلا بصفة جزئية عبر شكله البراني كمدرسة لل دراويش يملك طابعاً نقشانياً، وهو الأمر الذي يساعد في الحفاظ على الهوية الثقافية للبيئة المحيطة. ولقد استمرت هذه المدرسة على قوتها في تركيا حتى قيام الثورة الجمهورية، وكانت قد سيطرت على البلاطين العثماني والمغولي بين الحين والآخر. ويشير "الرومي" إلى الطابع المؤقت للمدارس الصوفية، ويتساءل عن السبب الذي أدى إلى إعادة تشكيلها وتباين مظاهرها في ميادين عديدة، عندما يقول: "لست من الماء ولست من النار، ولا من الريح العاصف، ولست من الصلصال المضغوط المنقوش، ولقد سخرت من كل ذلك." (الديوان)

هم غير معقول

يجد الفرد الذي تربى في مناخ ثقافي غربي نفسه في الغالب الأعم، في ظرف معوق عندما يواجه بمشكلة التعلم، نظراً لأن ذهنه مشغول بشكل مسبق بالسؤال حول ما إذا كان "سيسيطر أم سيخضع للسيطرة"، وهو السؤال الذي يوليه تأكيداً حاداً لا يعرف التمييز. ويكون على وعي في الغالب بـ "المشكلة" في شكلها الخام وحسب: "أسيطر أو أخضع للسيطرة" ولا تمكنه جذوره الفلسفية والأدبية من امتلاك القدرة الكاملة على إدراك أن المشكلة تتركز حول الافتراض بعدم وجود أي إمكانية أكثر تخلصاً من: "إما أن تكافح أو يكافح ضدك". ولقد تنبه بعض المراقبين الغربيين إلى هذه الازمة. فتحت عنوان "هم غير معقول" يشير المحررون لننوة^(٢) أقيمت في الآونة الأخيرة إلى هذه الخاصية الفطرية:

...عجز المرء عن تمكين الآخرين من تحقيق رغباته، والعكس: الخوف من الوقوع تحت سيطرة الآخرين، مع ما يترتب على ذلك من فقدان الاستقلال الذاتى، الذى يُعتبر أمراً أساسياً يعتمد عليه مفهوم المرء عن نفسه. هذه التعارضات تتضخم بصورة متناقضة فى التفكير البارانونى [استخدم اليونانيون القدماء كلمة "بارانونيا" لأداء نفس المعنى المعروف شعبياً اليوم للكلمة وهو "الجنون". ويستعمل النفسانيون المعاصرون الكلمة التى تحولت إلى مصطلح محدد الدلالة بصرف النظر عن اشتقاقه الأصيل كى يدل بصفة عامة على جميع الحالات النادرة والشديدة من التوهم العالية الانتظام والمثبتة والمزمنة. المترجم]، وهو الأمر الذى يُعد من أكثر الأعراض الذهنية شيوعاً عند الشخص الغربى.

نشر

نشر=كشف ووسّع .

نشر=الخشب، بعثر، رُج .

نشر=أن يخضر(العود) عقب هطول المطر، وأن يمتد(أوراق النبات) .

نشر=أعاد إلى الحياة من الموت.

نشر=تفرق ليلاً فى مرعى.

نشر=حياة، رائحة طيبة، حشيش منتعش عقب سقوط المطر.

يوم النشر=يوم البعث .

نشارة= تراب المنشار.

منشار=آلة من آلات التجار.

والاسم الشعري لـ "ابن عربي" مشتق من نفس الجذر ووقع عليه الاختيار لتوافقه مع الاستعمال الصوفي. وتضفر مهمته الصوفية، وكما سبق أن رأينا من واقع قائمة الاشتقاقات القاموسية للجذر الأصلي "نشر"، نشر الصوفية وإحياء المعرفة وإنعاش تأثير المجدد للمطر (البركة) على الأوراق والحشائش. كما أن "نشر الخشب" يمكن أيضاً حمله على أنه يشير إلى الجهد الذي يتحمله الصوفي في حياته، إلى جانب إنتاج شيء جديد (النشارة) من مادة خضعت للعمل (الخشب)، وهو الأمر الذي يعكس تنوعاً في قياس "التحويل" أو "التشكيل" مما يلجأ الصوفيون إليه في الغالب. ولقد كان في السيمياء تحول كيميائي، وفي الجذر "قلب" هناك معنى "التشكيل" وفي الجذر "نشر". وتطور القصة الرمزية هنا بطبيعة الحال، حول التغير الإنساني، بينما حافظ الصوفيون على مرونة المفهوم، وفي مجتمعات أخرى، أصبح أحد المظاهر المعزولة (مثل السيمياء والتحويل) ثابتة والأولى مثبتة ومكرسة بشكل كامل للمفهوم المحدود الذي يستند إلى التحويل السيميائي.

أهداف الصوفية

بدا على معظم طلاب العلم الغربيين للصوفية، وخصوصاً الأكاديميين منهم، في ظل ارتباكهم أمام الغموض البراني للحياة الشرقية أو انخراطهم في "شربكات" الأدب الذي تشرب الرمزية التاريخية واللاهوتية، أنهم يتوقفون عند مرحلة أقدم لمقاصد التجربة الصوفية من المراحل التي كانت لتفيدهم. وفي الآونة الأخيرة (١٩٦٢) عاد رجال طوف في شمال أفريقيا، وقضى وقتاً ما بين الصوفيين إلى بلاده، من تونس بإحساس بهدف الصوفيين، وهو الإحساس الذي قد يبدو غريباً على الدارس التقليدي:

تعيّن على التلاميذ أن يقوموا بالحفظ عن ظهر قلب وعمل تمارين تأملية، بهدف تطوير قدراتهم في التركيز والتفكير. أما التلاميذ الآخرون، فكانوا يداومون، فيما يبدو، على نوع من التدريب، التي يشكّل فيها كل من الفكر والعمل، إلى جانب شعائر كـ "الذكر"، جزءاً لا يتجزأ.

وبعد عدة أيام قليلة، حل محل جو الغموض والغربة الذي استشعرته في البداية إحساسٌ بأن هذه الشعائر على غير ما قد تبدوا عليه في نظر الغرباء من خروج على المألوف، إلا أن الذين يؤمنونها لا يرون فيها خوارق للطبيعة، كما قد يظنوننا أن نستخدم هذا المصطلح معهم. وكما قال الشيخ "عارف" ذات مرة: "نحن نؤدى شيئاً نراه طبيعياً، وهو ناتج عن البحث والتأمل في مستقبل ارتقاء النوع البشرى، فنحن ننتج إنساناً جديداً، ونحن نفعل ذلك دون أن نرجو من وراءه أى منفع". هذا، إذن، هو موقفهم.

O.M.Burke, "Tunisian) Caravan," Black-wood's Mag-azine, No.1756, Vol.291 (February, 1962), p.135)

وجهة نظر

طالما كانت الصوفية مبنية على إدراك الحقيقة عن طريق الصوفيين، فإن نظرتها غير قابلة للتغير، مع ما قد يبدو على الوجه السطحي من تغير. ومعروف أن المناهج التعليمية تختلف باختلاف الشروط الثقافية، ولكن في أنساق أخرى، نجد أن وجهة نظر المدرسة الفلسفية هي التي تمر بالتغير. وينطوي هذا على أهمية كبرى في إقامة الدليل على الجذور القديمة لـ "الطريق الصوفى": بينما تغيرت المذاهب الفلسفية مع تغير الظروف المحيطة، خلال تقدم التاريخ، فإن المثاليات الصوفية ظلت مدموغة بالشكل الأصلي فيما يتعلق بالالتزام بمفهوم محدد: شمولية كون حدود. (The Sirdar Ikbal Ali

Shah, Islamic Sufism, London, 1933, p.10)

ولما كان من المعتاد النظر إلى الفلسفة باعتبارها بديلاً مؤقتاً، والتماساً للطريق نحو الحقيقة، وتغيراً يتناظر مع اكتساب معلومات مجردة، فإن فئة محدودة من الناس اليوم هي التي تستطيع مجرد استيعاب القول الفصل بوجود حقيقة نهائية، نستطيع أن نقيس عليها الأشياء جميعاً، وهذه الحقيقة واقعة في متناول الإنسان.

عبادة ملاك الطاووس

يُعد اليزيديون العراقيون الذين يروج عنهم أنهم يعبدون الشيطان، طائفةً تعتنق عبادة سرية، حُيرت رمزيتها التي تستند إلى الطاووس والحية السوداء، طلاب العلم لمئات السنين. ومع ذلك فليست أرى مدعاة لهذه الحيرة، طالما عرفنا أن هذه المجموعة تأسست على أيدي صوفي مشهور، واستوعبتنا الكيفية التي يعمل وفقها التشبيه الشعري الصوفي. فعلى غرار الصوفيين البنائين [=الماسونيين] أو الجوالين/المسافرين أو الفحّامين، لم يكن "اليزيديون" في الأصل أكثر من جماعة من الصوفيين، تتركز شعائهم حول الاستخدام القياسي والمألوف للرمزية الصوفية.

لا تعنى عبارة "ملك الطاووس" أكثر من "ملك" وهو اللقب الذي يحمله الصوفي بصفة تقليدية، وكلمة "طاووس" التي تعنى، على سبيل التجانس التام، "الأرض الياضنة الخضرة". وعندما لوحظ أن "ملك" أو "ملاك" وردت بالمعنى الذي استعملها به "الغزالي" في عبارته المشهورة: "الملائكة هم الملكات العليا للإنسان"، فإننا نستطيع أن نرى أن الوثن المفترض لـ "اليزيديين" ليس أكثر من رمزٍ لكلمتي السر الصوفيتين اللتين تعنيان معاً: توسيع "أرض" العقل خلال أعمال الملكات الإنسانية العليا. وهاتان الكلمتان شائعتان في الاستعمال الصوفي حتى الآن، خارج نطاق العبادة اليزيدية. وينقسم اليزيديون في المراتب إلى ثلاث درجات، يُطلقون عليها ألقاب الصوفيين التدشينية/التأهيلية، مثل "بير" أى "الأكبر"، و"الفقير" ومعناه واضح، و"بابا" أى "الرئيس".

وتقول "ليدى درور" Lady Drower، التي درست شعب الطاووس في العراق عن كثب، عن مؤسس الجماعة، الشيخ "عدي بن مسافر"، والاسم الأخير عبارة عن لقب صوفي معروف: "ليس هناك مما يُعرف عنه أى شيء يشى بأن الرجل لم يكن إلاّ حسن الإسلام، وصوفياً في نفس الوقت، والمذاهب السرية للصوفية ظلت بصفة مستمرة عرضةً للاتهام بالحلولية pantheism وبأن الطوائف الصوفية إنما تُحى معتقدات قديمة." (Peacock Angel, London, 1941, p.152)

وعلاوة على شعار الطاووس، يستخدم "اليزيديون" صورة حية يسودونها بالسناج (=الهباب). وينطوى هذا التسويد على المعنى الرمزي الكامن في كلمة "فحم". أما الحية نفسها، فبعيداً عن رمزيتها للشر أو حكمة التجديد الذي يحمله سلخها أجلاها كل فترة من الزمن، كما يحلو للبعض أن يعتقد، فمختارة لنفس الأسباب التي اختير من أجلها الطاووس. وكلمة "الحية" في اللغة العربية مشتقة من نفس الجذر الذي اشتقت منه كلمة "الحياة". وبناء عليه يكون معنى "الحية السوداء" هو "حكمة الحياة".

وكما هو الحال مع التنظيمات الصوفية الأخرى، نجد أن التنظيم اليزيدي قد ارتحل بعيداً فيما وراء سياقه الثقافي، حتى أصبح في بعض الأماكن مجرد "مايم" أو "تمثيل صامت". وتقول إحدى الروايات إن أحد الفروع المزمهرة للعبادة، وقد انبثق في حقيقة الأمر لتبجيل "الطاووس الملائكي"، قد نشأ في العاصمة البريطانية "لندن" في سنة ١٩٦٢ (A.Daraul, Secret Societies, London, 1962).

ولعل تردى الرمزية على هذا النحو قد انعكس أيضاً في كثير من الروابط الغربية التي نشأت في الغرب. فهدف التطور الحقيقي أصبح تابعاً للشكل، وهو الشكل الذي يُستخدم، بدوره، في إنتاج عاطفة عامة، تحل محل التجربة الجوانية.

قلب

معنى كلمة "قلب" في اللغة العربية ليس مقصوراً على شكل القلب [مضخة ماصة-كابسة. المترجم] ، الذي يعد أحد أشكال الكلمة. ففي الصوفية نجد لـ "قلب" المعاني التالية التي تعتبر جميعها اشتقاقات قاموسية مباشرة من هذا الجذر الثلاثي: قلب: وضع شيئاً بالعكس. وهذه إشارة إلى القول الصوفي المأثور: "الدنيا مقلوبة رأساً على عقب".

قلب: استخرج النخاع والأدق الجمار من النخلة. والنخلة تُعد، كما سبقت الإشارة في مطرح آخر، رمزاً صوفياً لـ "البركة" والمربع السحري ١٥، الذي يحتوى

مواداً صوفية، بعضها رياضى وبعضها الآخر رسوم بيانية وتخطيطية. ويستخدم "النخاع" بمعنى الجوهر والجزء الحيوى.

قلب: احمر (تحول لونه إلى الاحمرار) فى إشارة إلى البلح الذى تطرحه النحلة، وهو الأمر الذى يعتبر رمزاً للعملية الصوفية، التى ارتبطت فى وقت لاحق بالفكرة السيميائية عن "الإكسير الأحمر" أو ججر الفلاسفة.

أقلب: حمّص على جانب واحد. والفعل يستعمل للخبز، ولكنه يُستعمل أيضاً بمعنى صوفى خاص، للدلالة على جزء من عملية الارتقاء الكامنة فى التحويل، التى تناظر تحويل شيء ما (العجين) إلى ما يبدو أنه شيء آخر (الخبز).

تقلب: يكون قلقاً. يستعمل الفعل للنائم الذى يتقلب فى فراشه. كما يرد فى الاستعمال الصوفى كمصطلح فنى [تقنى] لوصف الارتباك الذى يستشعره الشخص العادى، وهو الشخص الذى يُعد تائماً فى التقاليد التى يستخدمها الصوفيون.

قلب: العكس، الجانب المفلوط. وهذا يرتبط أيضاً بـ "الصوغ" و"القلب الأصلى" جهاز التشكيل.

قلب: فؤاد، ذهن، روح، فكر حميم، نخاع، جمار، أحسن الأجزاء فى كل. كما تستعمل أيضاً فى العبارة التى تقول: "القلب المقدس"، وهى العبارة التى تعنى ذلك الجزء من البشرية الذى يشترك فى الجوهر المقدس.

وبالحساب الصوفى نجد أن الحروف الثلاثة "القاف+اللام+الباء" تساوى ١٢٢، وهو الرقم الذى يكافئ اسم "محمد" (م+ح+م+د) أى كلمة "محمد" أو جوهر النبى "محمد" (صلى الله عليه وسلم). والثلاثان + واحد = مائة (حرف القاف) الذى يُشكل مجموع الألوهية، أى الـ ٩٩ وهى الأسماء الحسنى.

قطب

يُعد "القطب" الرئيس غير المنظور والمشهور لكل الصوفيين. والكلمة تعنى حرفياً القطب المغناطيسى والمحور ونجم الشمال [الشعرى اليمانية. المترجم] و"الرئيس". وإذا

حوالنا حروف الكلمة إلى أرقام فإن مجموعها يصل إلى ١١١، أى الواحد مكرراً ثلاث مرات، أى التأكيد الثلاثى على الحقيقة، ألا وهى التوحيد. وإذا شطرنها إلى ١٠٠، ١٠، ١ ثم استبدلناها، فإننا نجد عندنا هذه الحروف "القاف" و"الياء" و"الألف". والكلمة التى نحصل عليها من هذه الحروف تعنى "أن يكون فارغاً"، وهو البيت الخالى أو المفرغ أو المطهر الذى ستنزل فيه "البركة" (الوعى الانسانى).

رايموند لالى

أدين لـ "مستر روبرت برنج-ميل" من جامعة "أوكسفورد" Mr.Robert Pring-Mill of Oxford فيما يتعلّق بالفقرة النصوصية التى ترجع إلى كتاب "لالى" المعنون Blanquer-na التى يقرر فيها أنه تبنى المنهج الذى يقوم على الولاء الدينى من "الصوفيين"، الذين يُطلق عليهم صفة المتدينين بين العرب-الإسبان (Communication dated June,26,1962,quoting the El Nosotros Classics edition of Lully's Lide Evast e Blanquerma,Vol.3.p.10 et seq.)

التذكر

كلمة "تذكر" التى ينطقها غير العرب [والمصريين. المترجم] على هذا النحو: "زكر" (بالزاي وليس بالذال) تشير إلى تمارين معينة يقوم بها منذ البداية جماعة الدراويش. والكلمة تعني بصفة أساسية "التذكر" والمعنى يتسع كى يضم "إحياء الذكرى" و"الابتهاال". كما يُحدد "التذكر" الآن كمصطلح أساسى للأنشطة الدينية للدراويش. ويتمثل المرحلة الأولى فى تذكر النفس، وبعد ذلك تنتقل الوظيفة إلى وظيفة الاتساق مع الوعى الأكبر. وهنا يتعين على التلميذ أن يتذكر أو يتعرف على نفسه بأساليب متنوعة، طارحاً هذا التمرين فى هذا الشكل بصورة مبكرة للغاية، أو أنه يصبح "قضية غير مرغوب فيها". وقد استنسخ هذا التكنيك بعض الذين قلنوا الصوفية، عقب رؤيتهم

لاجتماعات الصوفيين. ولكن الحكيم "سنائي" Sanai يحذر من الإفراط في التذكر، ويشير إلى مقبوليته في المرحلة الأولى وحسب:

"التذكر لا يوجد إلا خلال الصراع، والتذكر أو التكرار لا يمكن العثور عليه في محفل التجريب." ("جنينة الحق المسورة").

الزهرة، الزهريون-الصليبيون، المسبحة

نقل المسيحيون المسبحة عن العرب-الإسبان. وبهذه الخطوة، يكونون قد ترجموا كلمة "الوردى" (حرفياً المرتل) بكلمة أخرى، تتشابه معها في الصوت الأصلي، وهي الكلمة التي تعني "وردة/زهرة" التي اشتقت منها كلمة (roser/rosary). وهذا المصطلح "ورد" هو مصطلح فني خاص بتمارين مخصوصة يقوم بها الصوفيون أو الدراويش. ولا تُعد الترجمة الكاثوليكية إلى اللغة اللاتينية إساءة تترجم بقدر ما هي تبني [تبنى] للمنهج الشعري (أو شبه التبشيري) في استخدام كلمة مشابهة في سبيل تخليق صورة كلمية. ومن هنا فكلمة "ورد" [تمرين دراويشي] استخدمه الصوفيون استخداماً شعرياً كـ "ورد" (بفتح الواو). ونفس الأمر أو التطور حدث مع مصطلح "الزهريون-الصليبيون" (Rosicrucian)، وهو ما يُعد ترجمة مباشرة للجزء "ورد" بالإضافة إلى كلمة "cross"، التي تعني "صليب" باللغة العربية. والعبارة في معناها الأصلي تعني "ورد" + "صليب" انتزع النخاع. ومن هنا فليس إلا من باب الصدف أن "ص ل ب" (التي تعني أيضاً "صليب") ترد في عبارة (Rosicrucian). وانتهازاً لهذا التصادف أو التوافق أو التجاور الشعري، فالصوفيون يقولون: "نحن نملك نخاع الصليب، بينما لا يملك المسيحيون سوى الصليب"، وغير ذلك من أقوال ماثورة. وليس في طوع الترجمة أن تحافظ على معاني تلك الأقوال. وهناك طريقة درويشية كاملة، وهي طريقة "عبد القادر الجيلاني"، تتحلق حول فكرة "الوردة" بهذا المعنى التأهيلي، ويلقب مؤسسها بـ "وردة بغداد". وتجاهل هذه الخلفية مسئول عن كثير من التكهانات التي لا تُرجى من

ورائها أى فائدة، بشأن مثل هذه الهويات كـ "الزهرين-الصلبيين" الذين لم يفعلوا شيئاً أكثر من أن ردوا فى ثانيا ادعاءاتهم امتلاكهم للتعاليم القديمة التى يضمها الارتقاء الموازى الذى يُسمى "السيمياء"، وهو ما أعلن أيضاً عنه الراهب "بيكون" الذى يُقال إنه ينتمى إلى جماعة "الزهريون-الصلبيين"، كما أنه سيميانى وداعية للإشراق والاستتارة. ويُعد رجوع جذور كل هذه الجمعيات إلى الصوفية بمثابة الإجابة على السؤال عن الطريقة التى كان ينتمى إليها "بيكون"، وما هو مبدؤها السرى فى حقيقة الأمر. وكثير من الرموز الزهرية-الصلبية الأخرى صوفية. ولقد استخدم "مارتن لوثر" رمز "الزهرة" والصلب والطلقة (وهذه كلمة صوفية بحتة) فى شعاراته. ولابد أن يكون أحد الصوفيين المتأهلين قد زوده بها.

اللغة المقدسة

اللغة العربية الكلاسيكية هى اللهجة التى كانت تتحدثها قبيلة قريش، التى توارث أبناؤها سدانة معبد "الكعبة"، وهى القبيلة التى كان النبى "محمد" (صلى الله عليه وسلم) ينتمى إليها. وقبل وقت طويل من تحول لهجة قريش هذه إلى لسان مقدس، نتيجة لحملها القرآن، كانت بمثابة لغة شريحة كهنوتية فى "مكة" التى ضمت معبداً يرجع تاريخه الدينى الأسطورى إلى "آدم" و"حواء". وتكشف اللغة العربية عن أنها اللغة الأقدم والأقدم بين اللغات السامية، عن سمات تركيبية. فهى مبنية على مبادئ رياضية: وهذه ظاهرة لا توازيها فيها أى لغة أخرى. كما يكشف التحليل الصوفى لمجاميع المفاهيم الأساسية أنها تعتمد على أفكار تدشينية أو دينية على وجه الخصوص وعلاوة على ذلك سيكولوجية، تتخلق بشكل جماعى حول ساق أو جذر لغوى بأسلوب يبدو صارماً ومنطقياً ليس عرضياً. وتُعد اللغة العربية اللغة الأقرب، بين ما نعرف من لغات، إلى اللغة السامية الأم، نظراً لأنها من الناحية الفيلولوجية أقدم بألاف السنين، من العبرية على سبيل المثال. ولهذا السبب نجد أن النحو العبرى مبنى على تحليل اللغة

العربية، وذلك بعد دراسة المعانى العبرية الأصلية، التى تعرضت للتحريف عبر الاستعمال الأدبى الطويل، وأعادها إلى أصلها الصحيح العلماء العبرانيون.

القديس أوغسطين

درج معظم المدافعين عن الديانة المسيحية على تقديم هذه الديانة، وخصوصاً مذهبهم الخاص منها، بصفته مركزى-الزمن، مشيراً إلى الراء إلى حقيقة تاريخية معينة: التحول الإنسانى للمسيح. أما الروايات الأخرى للقصة المسيحية فلقد دُمغت بأنّها هرطقات. واقد قال القديس "أوغسطين"، الذى وُصم بأنه ملوث بفلسفات غير مسيحية (=غير تقليدية): "ما يُسمى بالديانة المسيحية موجودة بين القدماء، بل موجودة منذ بدء البشرية." (Epistolae Lib.I,vii,p.3) وجاء انحراف الديانة المسيحية عن باقى الديانة الإنسانية، بطبيعة الحال، نتاجاً لاختيار متعمد: اتخاذ قرار باعتبار الأحداث التى مرت بحياة المسيح وموته بصفقتها أحداثاً فريدة لا نظير لها، ولا تُشكّل جزءاً فى صيرورة متصلة. ومن الواضح أنه يتعيّن علينا أن نتذكّر أن الروايات المسيحية الأكثر توفراً، بصفة عامة، للتلميذ المتوسط هى تلك الروايات التى سادت، لأنها الأكثر نجاحاً فى جذب الأنظار، وليست بالضرورة الأكثر دقة من الناحية التاريخية أو سواها.

الساقى

هو حامل الكأس الذى تتوجه إليه معظم أشعار الصوفيين، ويرى فيه نقاد الأدب، بشكل عام، شخصية خيالية. ومع ذلك فى الممارسات الصوفية، نجد أن القصائد التى توجه إلى ساقى [ساقى] أو يظهر فيها ساقى قد تشير به إلى فرد يلعب دوراً تصويرياً فى التدابير الجارية على قدم وساق، لأن هذه القصيدة أو تلك قد لا تقف بمفردها تحت ظل كل الظروف. وعندما يقصد الشاعر من ورائها أن تحقق وظيفة معينة فإن ساقياً فعلياً قد يكون من الأفضل أن يكون حاضراً.

هناك إشارات قليلة، خارج نطاق النشاط الصوفي، إلى وجود الساقى. فـ "سراج الدين على" يشير إلى اجتماع صوفى من هذا النوع، عندما يورد حواراً بين أحد السقاة وقطب صوفى: (لاى-خود).

فى مدينة "غزنة" الأفغانية عاش "مجنون" يدعى "لاى-خود" ودأب على التفوه بأفزع العبارات، وهو الأسلوب الصوفى فى لفت الأنظار إلى شىء ما فى سبيل شرح فكرة ما. وقبيل أواسط القرن الثانى عشر، كان الشاعر "سنائى" فى طريقه إلى بلاط السلطان "إبراهيم"، الذى كان عهده وبالأعلى الهنوس، كى يقدم إليه قصيدة من قصائد المديح عشية قيامه بحملة جديدة فى الهند الكافرة.

وكان أن طرق أذننى "سنائى" صوت غناء قادم من الجنينة. ولما أنصت إلى الغناء سمع ذلك المجنون يطلب من الساقى أن يحضر إليه الخمر: لشرب نخب العمى الذى أصاب السلطان "إبراهيم". فما كان من الساقى إلا أن اعترض على هذا النخب. فهل "إبراهيم" لم يكن حاكماً عظيماً؟ ورد "المجنون": لكنه أعمى كى يترك هذه المدينة الرائعة فى سبيل الانخراط فى مهمة لا جدوى من ورائها، خصوصاً وأن الحاجة إليه هنا ماسة.

وكان النخب الثانى نخب "سنائى" الذى اختلس السمع نفسه بمناسبة عماه. وعوداً على بدء قال الساقى، لابد فى الأمر خطأ ما، فـ "سنائى" شاعر رائع، وعلى جانب عالٍ من الثقافة والحكمة، ومع ذلك لا يدرك سبباً وراء خلقه. وعندما توزن أعماله فلن يكون عنده سوى مدائح للسلطين والملوك. وهذا ما قدمه من أعمال طيبة خلال حياته هذه.

تعد هذه الزاوية التى تروج حول تحول "سنائى" إلى الصوفية، بطبيعة الحال، سرداً لحوار يحمل طابعاً صوفياً، وقد قدّم بصيغة تلتزم بالشكليات. ولما كانت كلمات الساقى لا ترد مطلقاً فى أى شكل مكتوب للقصائد، فليس عندنا شكل حوارى مسجل يخلد مثل هذه اللقاءات والأولى المواجهات. وفيما يتعلق بالأديب العادى، لا وجود لها فى الأصل.

الاتصالات بين العرب-الإسبان وبين الغربيين

كان التبادل بين الحكام الغربيين والعرب-الإسبان (المهرطقين في نظر المسيحيين) من مختلف المشارب، وثيقاً بصورة استثنائية خلال فترة الحرب الاسمية بأكملها بين طرفي الصراع. وقد حارب "شارلمان" بطل الديار المسيحية، وخاض غمار الحرب ذات مرة حليفاً لأحد الحكام المسلمين. ولقد بعث "عبد الرحمن" الثاني حاكم إسبانيا (٨٢١-٨٥٢) سفيراً هو "يحيى الغزالي" إلى بلاط ملك نورماندى. ويُقال أن "ريتشارد قلب الأسد" ملك الإنجليز ارتأى ضرورة أن تتزوج شقيقته من أخى "صلاح الدين الأيوبي". وكانت هذه الأخت نفسها أرملة ملك جزيرة "صقلية" التى كان حكامها يستخدمون عبارات صوفية فى أعمال علم الرنوك [فن تصميم شعارات النسب. المترجم] كما أرسل شقيق "ريتشارد قلب الأسد" واسمه "جون" (صدر فى حقه قرار بالحرمان فى سنة ١٢٠٩) من إنجلترا إلى قائد المؤمنين الإسبان-المراكشى، عارضاً الدخول فى البيانة المحمدية. وقد تزوج "ريتشارد نفسه فى ١١٩١ "برينجاريا أف نافار" Berengaria of Navarre، التى كان شقيقها "سانشو المحارب" حليفاً وثيقاً للعرب-الإسبان. وكان "جون" فى سنة ١٢١١ يستعد لد يد العون العسكرى لـ "الألبيجينيين" Albigensians [أعضاء نحلة مسيحية شاعت فى أوروبا الغربية فى القرنين الثانى عشر والثالث عشر. وقد دُمغت فى وقت لاحق بأنها مهرطقة. المترجم] الذين كانوا متشبعين، بون جدال، بالثقافة الصوفية. كما تزوجت "إيزابيلا أف كاستيل" Isabella of Castile من "إدموند أف يورك" Edmund of Yorke، وكانت سليله "محمد" الثانى حاكم "إشبيلية". وقد شمل التأثير الذى سطع من إسبانيا فى ذلك الوقت رقصة "موريس" Morris Dancing. وكان "جون أف جونت" John of Gaunt الذى استقدم، فيما هو مرجع، راعياً لـ "تشوسر" الذى استخدم مواداً صوفية فى أشعاره. وكانت زوجة "تشوسر" واسمها "فيليبا" Philippa الزوجة الثالثة على وجه الاحتمال لـ "جون" الذى تزوجها فى سنة ١٣٩٦، وكان حكام "أراجون" Aragon منحدرين رأساً من سلالة ملوك "غرناطة" المسلمين. ويُقال إن هناك اليوم خمسين ألف نفس إنجليزى منحدرين من نسل

بنى أمية، عن طريق "بدر القاسى" Pedro the Cruel.. ويشيع أن "توماس أ بيكيت" Thomas à Becket (1119-1170) الذى شغل منصب أسقف "كانتريبرى" Canterbury الذى ارتبطت حياته وفاته بتكنهات راجت حول التزامه الروحي، وهو الأمر الذى أسفر عن نشوء نظريات كثيرة فى هذا الشأن، ويتردد أن أمه كانت عربية-إسبانية. (Hitti, op.cit., p.652, note 7) و"شمس الدوحة" هو الاسم العربى لأميرة إنجليزية أو إسكتلندية، تزوجت من حاكم مراكشى يسمى "أبو الحسن" (١٢٣٠-١٢٨٠) وقد دفنا فى مقبرتين تقعان الآن فى أطلال "شيللا" hilla قرب مدينة "الرباط". وقد أعطى الإمبراطور اليونانى "جون كانتاكوزينوس" John Cantacuzenus ابنته كزوجة للحاكم التركى "أوركخان" Orkhan فى سنة ١٢٤٦، و"أوركخان" هذا هو الذى أسس "الإنكشارية"، وهى عبارة عن تنظيم عسكري يدين بالولاء لمعلم صوفى هو "حاجى بكتاش" Hajji Bektash. ومن وجهة النظر الإسلامية لا توجد هناك أى إمكانية للسماح للنساء المسلمات بالزواج من غير المسلمين، وأن مثل تلك الزيجات تمت أو دار الحديث بشأنها بالتوافق مع التقاليد الشرقية بقيام تفاهم أولى بين مسلمى العصر وبين أولئك المسىحين بالاسم، الذين ينتمون إلى تلك العائلات التى قام معهم تقارب أو تحالف على ذلك النحو الوثيق. إلا أن الحذر الذى كان قائماً وقت ذاك والحملة الدعائية الدينية اللاحقة طمسنا كل إقرار علنى بهذا الذى حدث.

الرجال (=النفوس) السبعة

يتطلب الارتقاء الصوفى من "السالك" [=الساعى/الباحث] أن يمر بسبع مراحل من التحضير، قبل أن تستعد فرديته لأداء وظيفتها الكاملة. هذه المراحل التى تسمى أحياناً "النفوس" عبارة عن درجات فى تحول الوعي، والمصطلح الفنى لذلك هو "نفس" ومختصر القول أن مراحل الارتقاء، كل منها تمكّن من دخول مزيد من الغنى على الذات تحت قيادة معلم حسن التدريب، هى التالية:

١- النفس الأمارّة .

٢- النفس اللوامّة .

٣- النفس الملهمة .

٤- النفس المطمئنة .

٥- النفس الراضية .

٦- النفس المرضية .

٧- النفس الصافية والكاملة .

ويُفترض أن "النفس" تمر بعمليات يُطلق عليها "الموت والميلاد من جديد". والعملية الأولى، تعرف بـ "الموت الأبيض". تقف كعلامة على تدشين التلميذ، عندما يبدأ في إعادة بناء "النفس" الوجدانية والتلقائية، حتى توفر بدورها أداة للتقدم نحو تنشيط الوعي، "النفس" الثانية. وتشير صفات من هذا القبيل: "صافية" و"مرضية" وإلخ إلى الأثر الذي يمتد إلى الفرد وكذلك إلى الجماعة والمجتمع بصفة عامة، وهذه وظائف لا ينقصها الوضوح، بحال من الأحوال، في كل مرحلة.

وتشمل الظواهر المهمة للمراحل التي يلاحظها المرء خلال التمارين الصوفية ما يلي:

١- يعتقد المرء من باب التحكم في الذات، أنه يملك شخصية متماسكة، ويأخذ في التعلم، أنه، مثل كل الأفراد غير الناضجين، يملك شخصية متطورة ومتعددة الأبعاد.

٢- يسطع فجر الوعي الذاتي، الذي تظهر فيه الأفكار التلقائية، كما هي عليه.

٣- بدء التكامل الذهني الصادق، عندما يصبح الذهن قادراً على العمل على مستوى أعلى من عاداته السابقة التي لا جدوى منها.

٤- الوصول إلى الاتزان الصافي وتوازن الشخصية الفردية.

٥- قوة التحقق، أمد جديدة للتجربة، ليست قابلة للتوصيف بعيداً عن القياس التقريبي.

٦- نشاط ووظيفة جديان، يشملان أبعاداً إضافية للشخصية الفريدة.

٧- استكمال مهمة إعادة البناء، وإمكانية تعليم الآخرين، والقدرة على فهم الأمور قهماً موضوعياً.

سيمورغ

"السيمورغ" (الطيور الثلاثين) عبارة عن كلمة مشفرة تعنى ارتقاء الزمن خلال "الصين"، وكلمة "الصين" توازي هنا، في كل من اللغتين الفارسية والعربية، المفهوم الخفي للتأمل والنهج الصوفي. ولقد ألبس "الطار" العظيم هذا المفهوم في ثوب قصة رمزية^(٢).

ذات مرة، أطل "السيمورغ" من الظلام الحالك، برأسه في الصين. وكان أن وقعت إحدى ريشاته إلى الأرض، فما كان من المصورين إلا أن صوّروها ولا تزال صورتها معروضة في المعرض الصيني حتى اليوم. ولعل هذا هو السبب في إرسال هذا القول المأثور: "اطلبوا الحكمة ولو في الصين". ولو لم تظهر هذه الريشة المسحورة في الصين لما كان هناك ما يدعو إلى شيوع تكهنات حول وجود أشياء خفية هناك. ولكن هذه الإشارة الواهنة إلى حقيقته تقف علامة على ارتفاع شأنه. فكل الأرواح تحمل صورة للخطوط العريضة لتلك الريشة. أما مسالة وصفها فليس لها لا بداية ولا نهاية. والآن اختاروا يا "ناس الدرب" هذا الطريق، وانطلقوا في رحلتكم.

وهذه ليست سوى طريقة مستترة للقول: "يملك الذهن الإنساني إمكانية فريدة. وهذه الإمكانية قد تُنشط، عندما تنشأ حاجة ماسة إلى ذلك، في هذا الوقت أو ذاك، خلال نوع معين من التركيز العميق، ثم يجري تحفيزها. وبدون ذلك لا نجد أي إمكانية

للارتقاء. وكل منا يملك هذه الإمكانية للارتقاء، في حالة جنينية. فهي تتصل بالأبدية. تعال. انطلق على "الطريق".

الروح والجوهر

تقول الصوفية إن ما يُشار إليه بصفة عامة في المصطلحات الدينية كـ "روح"، ليس سوى جوهر يحمل صفات وخصائص مادية محددة كـ "جسم لطيف"، وهذا الجوهر، كما يشيع التصور، لا يُعد خالداً أو أبدياً. مع أن وجوده بدأ قبل منح الإنسان جسده أى قبل خلقه (الحجويرى، "كشف المحجوب"). وبعد الموت الجسدى أو البدنى يستمر فى الوجود الروح الجوهرية بأحد أشكال عشرة، يتناظر كل منها مع التكوين الذى بلغته خلال حياتها العادية على سطح الأرض. وبهذا المعنى هناك عشر مراحل: الأولى هي "الإخلاص" أما العاشرة فهي تلك التى يبلغها الصوفى الذى يكون قد تحوّل على مستوى طبيعته عن طريق الارتقاء الدنيوى. ففي طوع "الروح" أن تظهر للعيان أحياناً.

المعلم الصوفى

داخل كل إنسان كنز، وليس فى طوعنا أن نعثر عليه إلا عن طريق البحث عنه. فالكنز كان موجوداً، كما كان عليه، داخل البيت (أى نمط-تفكير ثابت أو مثبت) وقد صار لزاماً علينا أن نهدمه أى البيت حتى نعثر على الكنز. ويعلّمنا "الرومى" فى بيت "فيل فى الظلام"، لو كان هناك نور فى البيت، فإن التعددية كانت لتُعد، فى حقيقة الأمر، واحدة أو وحدانية. فالإنسان لا يرى إلا أجزاء من الأشياء لأن ذهنه مثبت على نموذج مصمم بحيث يرى الأشياء بالقطاعى.

وتتلخّص وظيفة المعلم فى تأسيس هذه الحقيقة عند التلميذ. وقد اتخذ من هذه الوظيفة موضوعاً لإحدى قصائده: (١)

سهدم بيتك ، ولسوف تتمكن بالكنز الذى يخبئه
أن تبني آلاف البيوت .

فالكنز مخبوء تحته ، ولا حيلة لنا فى ذلك ،
ولا تردد فى تسويته بالأرض ، ولا تتأخرا

.....

تلك الجائزة ، هى أجور الذين سيهدمون بيتك .

.....

"الإنسان لا يحصل على شيء لم يعمل فى سبيل الوصول إليه .

وعندئذ سوف تعض أصبع الندم ، وأنت تقول : يا للأسف !

ذلك القمر كان مختفياً وراء سحابة .

لم أصنع لصالحى ما طلبوا منى أن أصنعه .

وهكذا ضاع البيت وكذلك الكنز

وأصبحت ويدى فارغتان [=صفر اليدين]

طريقة

ينتمى الصوفى الرحال إلى طريقة أو أخرى، والكلمة معنى أوسع من مجرد طريق
أو درب:

طريقة: مسيرة ، قاعدة حياتية، خط، نزعة، ورئيس قبيلة، كما تعنى طريقة
للدراويش. وأقرب الكلمات فى اللغة الإنجليزية إلى هذا المعنى هى: Way فنستطيع أن
نقول: طريقة عمل شيء ما أو الطريق الذى أسير فيه أو طريق الفرد بالمعنى الباطنى:
(I am the Way)

أما مشتقات الجذر الثلاثي "طرق" فتضم عناصر ترتبط بالصوفية والتقاليد الباطنية:

طرق = طرق الباب .

تطرق لـ: تطرق إلى الموضوع الفلاني.

أطرق: يسكت مع إغماضة جفن

طرق لـ: فتح الطريق أمام فلان.

طرق: يأتي شخصاً ما خلال الليل.

طرقات: دروب .

طريقة: شجرة نخل باسقة.

وتشرح لنا مدونات الدراويش استعمالات هذه الكلمة على النحو التالي:

"الطريقة هي الدرب وكذلك قيادة الجماعة التي يستقر داخلها النقل. وهي قاعدة للحياة، وخيط رفيع داخل نسيج الحياة المعتادة، وأحياناً تُصان وتُحفظ خلال الـ "نوبة" الموسيقية، ويعبرون عنها على المستوى المرئي بالنخلة. وتقوم الطريقة نفسها بفتح "الدرب"، وهي تتصل بالتأمل والتفكير الصامت مثلما يجلس المرء عقب الصلاة خلال صمت الظلام الحالك. فهي الهدف والمنهج كلاهما. (كتاب الرموز Nishan- Nama) للروابط الصوفية الذي كتبه "أمير الدين الشاذلي"، المتيم."

الطاروت

دخلت "أوراق الطاروت" التي اشتقت منها أوراق اللعب الأوروبية، إلى الغرب في سنة ١٢٧٩ وينسب إلى "فيليشيانو بوزي" Feliciano Busi وهو وقائعي أو كاتب وقائع أنه قال: "في سنة ١٢٧٩ جاءت إلى مدينة "فيتربو" Viterbo لعبة الأوراق (الكوتشينة) التي خرجت من "سراسينيا" Sararcinia (أي إسبانيا العربية-الإسلامية)، وكانوا

يسمونها "النايب" باللغة العربية، والمادة التي نسخت منها أوراق الطاروت" لا تزال موجودة حتى الآن. وهي "نايب" أو "بديل"، تشكل قصة رمزية من تعاليم قطب صوفى حول تأثيرات كونية معينة على البشرية. وهذه الأوراق مقسمة إلى أربع طرق (جمع طريقة)، وهي الكلمة التي اشتقت منها، دون شك، كلمة "طاروت". والكلمة الإسبانية naipes التي تعنى "ورقة لعب" card مشتقة دون شك من الكلمة العربية "نايب". و"الطاروت" المعروفة الآن في الغرب تأثرت بعملية "كابالية" Cabalistic وتهودية، هدفت إلى جعلها تتماشى مع بعض المبادئ التي لا يتضمنها الأصل. وقد جرت محاولات للربط بين هذه الأوراق وبين تلك التي يجرى استخدامها فى "فارس" أو الصين، لكنها لم تتجح، وذلك لأن عنصر الشفرة الأساسية التي تنطوى عليها معانى أسماء النقوش الأربعة فى أوراق اللعب، كل أربع ورقات من شكل واحد، لا تزال جزءاً من الملكية الفكرية للصوفيين. على أن "الكوتشينة"، بشكلها المعروف لنا الآن ليست صحيحة تماماً والأولى ناقصة الصحة، وذلك بسبب تبديل معانى بعض النقوش فى مجموعة أوراق اللعب أى "الكوتشينة". ونجم الخطأ عن إساءة لترجمة بعض الكلمات من اللغة العربية، كنتيجة للنقل الحرفى من نسق ثقافى لنسق ثقافى آخر. وقد يكون هناك عامل آخر يمكن أن يكون قد لعب دوراً هنا هو استبدال صورة أو نقش بصورة أو نقش آخر. وهذا موضوع لا أرائى بحاجة إلى التوقف عنده أكثر مما فعلت. ولقد لقي العفاف تصويراً غير صحيح وتفسيراً من نفس النوع، وعلى هذا النحو كان حظ ورقة "الكوتشينة" الخامسة عشرة، أما معنى الورقة السادسة عشرة فيعد حالة كلاسيكية من حالات سوء الفهم لمعنى إحدى الكلمات، والورقة العشرون يجرى التأكيد بشكل خاطئ على معناها. ومع ذلك فالصوفيون لا يزالون يستعملون كثيراً من هذه المعانى التي تُعد من الناحية الصوفية صفات أو نعوتاً، مع سقوط ارتباطاتها الأساسية بالنصوص الصوفية فى الغرب.

فرسان الهيكل

تشير حقيقة مهمة، إشارة قوية، إلى أن "فرسان الهيكل" كانوا يفكرون فى ضوء النهج الصوفى، دون المعبود/الهيكل "السليمانى" [نسبة إلى "سليمان" بن "داود" عليهما

السلام. المترجم] فى "أورشليم/القدس" وتشبيده. والهيكل أو المعابد وقل الكتائس التى أقاموها - مثل تلك التى أقاموها فى العاصمة البريطانية "لندن"، اتخذت نموذجها من "المعبد" الذى وجده الصليبيون والأولى الفرنجة فى المشرق وليس أى مبنى آخر قبل ذلك اللقاء بين الشرق والغرب. ولم يكن ذلك "المعبد" سوى مسجد "قبة الصخرة" المثلث الزوايا، وهو المسجد الذى جاء تشبيده فى القرن السابع م.ع.م. بتصميم معمارى (رياضى) صوفى، وخضع للترميم فى سنة ٩١٣ م.ع.م. وتتفق الأسطورة الصوفية حول بناء "المعبد" أو المسجد مع الصيغة الجارية على السنة الماسونية، وعلى سبيل المثال قد نلاحظ أن "سليمان" فى الأسطورة الصوفية الماسونية ليس "سليمان" بن "داود" بل "الملك" الصوفى "معروف الكرخى" (توفى ٨١٥)، وهو تلميذ "داود الطائى" (توفى ٧٨١) ومن هنا اعتبر، خلال عادة التلقيب الشائعة ليس إلا، "ابن داود"، وبرزت الإشارة إليه، بهدف التستر، باسم "سليمان"، الذى كان هو الآخر "ابن داود". وذكرى الاستشهاد التى يحييها البنائون الصوفيون ليست للرجل الذى تفترض التقاليد الماسونية قتله. فالشهيد عند البنائين الصوفيين هو "منصور الحلاج" (٨٥٨-٩٢٢ م.ع.م.) الذى أعدمه خصومه - شرعاً - لكتمانه السر الصوفى، وعدم الإفصاح عنه، إلا بطريقة مدغومة لا يفهمها العوام، وبالتالي مزقوا بدنه لكفره. وأعمدة المعبد أو الهيكل ليست مادية، فنحن هنا أمام عادة من عادات العرب: إطلاق لقب "الأعمدة" على كبار القوم. ويطلق لقب "أبو الفيض" وأحياناً أخرى "أبو العاص" على أحد "أعمدة" الصوفية. وهو الجد الأكبر (الثالث فى التعاقب بين أقطاب المعلمين) لـ "داود" [=معروف الكرخى]، وهو ليس سوى "أبو الفيض نو النون المصرى"، مؤسس الطريقة الملاماتية Malamati، وهى طريقة صوفية طالما أشار الكثيرون إلى التشابه بينها وبين "الماسونيين الأحرار". وقد توفى فى سنة ٨٦٠ م.ع.م. وهو معروف أيضاً بـ "الملك" ومالك الأسرار المصرية.

النسخ الصوتى

لا يملك الأوروبيون ولا الأمريكيون نسخاً موحداً أو معيارياً لكتابة أو نسخ أى من اللغتين العربية أو الفارسية نسخاً صوتياً. ولقد فشلت محاولات عديدة فى كتابة أو

نسخ النطق فى اللغتين بحروف لاتينية. ولقد نتج عن تكييف الأبجدية اللاتينية لكتابة الكلمات العربية أو الفارسية أن أولئك الذين يعرفون الحروف العربية [يكتب الإيرانيون لغتهم بالحروف العربية بعد إضافة رموز خاصة لتمثيل الحروف التى لا تعرفها اللغة العربية. المترجم] كانوا قادرين على كتابة الحرف العربى الموازى فور رؤيتهم للحرف اللاتينى المعدل أما أولئك الذين لا يعرفون الحروف العربية فكان عجزهم واضحاً، نظراً لأن التعديل ما كان فى وسعه أن يفيدهم شيئاً عند النطق، ولا أهمية هناك فى معرفتهم للفروق بين الحروف طالما لم يكن فى طوعهم كتابتها أو قراءتها. وليس هناك إمكانية كبيرة لتطبيق القواعد الصوتية أو الفونيتيكية على اللغة العربية لأن بعض الأصوات لا يستطيع أحد أن يتعلمها إلا عن طريق السماع، أما نطقها فلا تتحقق صحته إلا عن طريق المران. ولكن يفى بأغراض هذا الكتاب أن نستخدم الأبجدية اللاتينية فى تقريب النطق، وهو أمر مفيد للقارئ العادى بصفته نسقاً اصطنعناه فى هذا الصدد. ويستطيع العرب والفرس والهنوسستانيون الذين يكتبون لغتهم بالحروف العربية (كالأردية) أن يعرفوا أى الحروف التى ينبغى استخدامها فى كتابة هذه الكلمة أو تلك، لمعرفةهم باللغة أو على الأقل بأبجديتها. وقد حاول المستشرقون من أصول أخرى طوال سنوات وسنوات أن يستبدلوا هذه المعرفة بأنواع مريكة من النسخ الصوتى، وهو الأمر الذى أدى بهم بصفة رئيسية، فى هذه الحالة، إلى الاعتماد على "الثلثين" (فرض الطابع اللاتينى Latinization) بدلاً من ذاكرتهم، وهو الأمر الذى يتعارض مع أداء اللغات التى يضطرون إلى التعامل معها. ولكن أى طفل عرف طريقه إلى المدرسة فى أى بلد من البلدان التى تكتب لغتها بالأبجدية العربية يعرف تهجئة كلمة "عبد الصمد". وينبغى أن يتمتع أى دارس أجنبى بنفس درجة الكفاءة فى هذا المجال. وإذا لم يستطع بلوغ هذه الدرجة صار لزاماً عليه أن يكتفى بتقريب الكلمة بالأبجدية اللاتينية العادية، أى تلك التى لم تُعدل على نحو يستوعب الحروف العربية. وليس هنا طريق وسط، مع أن البعض يسعى فى هذا السبيل.

هوامش الفصل الثانى

- (١) انظر "الشروحات" لفات .
- (٢) "سفرنامه" لصاحبه سراج الدين عباسى ١٦٤٩ .
- (٣) يبدو أن صاحب القبطة "كانون سيل" ، وهو متخصص فى الصوفية، يعتقد أن لنفى وجود أى علاقة بالكتب صلة باللاهوت من بين الأشياء جميعاً . وهو القائل فى حاشية على ذلك: "استمداد العلم من الكتب لا يجعل من المرء لاهوتياً" (DR.Sell,Sufism,Christ.Lit.Soc.,1910,p.63) وقد وجد صعبية عند قراءة "الرومى" ويقول فى المرجع السابق ص ٦٩: (Ibid,p.69) لعل التلاميذ الذين يتحلون بالصبر الجميل هم وحدهم القادرين على التوصل إلى المعانى المستترة التى يقصدها الشاعر .
- (٤) انظر الشروحات: وعى .
- (٥) R.A.Nicholson,Tales of Mystic Meaning,London,1931,171
- (٦) لا تصلح الكلمات فى الإشارة إلى الحقيقة الدينية، اللهم إلا إذا كان ذلك على سبيل التشبيه و حده.(حكيم سنائى. فى كتابه "جنيّة الصديق المسوّرة".
- (٧) تتناظر "المراحل" فى الأدب الصوفى مع "النفوس" (جمع نفس) السبع للتحوّل انظر "الشروحات" : الرجال السبعة.
- (٨) انظر "الشروحات": القديس "أوغسطين".
- (٩) انظر "الشروحات": الأحناف.
- (١٠) انظر "الشروحات": ملتقى
- (١١) R.A.Nickolson, The Mystics of Islam, London,1914.pp.161
- (١٢) E.G.Browne, A Literary History of Persia,1909,p.424.
- (١٣) أى "طلاب الحق".
- (١٤) كتاب العلماء.

هوامش الفصل الثالث

- (١) وقف علماء القرن العشرين حيارى عندما عرفوا أن النرويش "الحجويرى" كان يناقش طبيعة الزمان والمكان في الأدب التقنى للعلوم الصوفية، قبل "البرت أنيشتاين" بنحو ألف سنة. ("كشف المحجوب" والخلاصة في كراماتهم)
- (٢) يُعدّ "أبو حنيفة" مؤسس أحد المذاهب الإسلامية السنية الكبرى، وبالتحديد المذهب الرابع. وكان "أبو حنيفة" معلماً صوفياً تتلمذ على يديه "داود الطائى" (توفى ٧٨١هـ) وقد نقل "داود" تعاليمه إلى تلميذه "معروف الكرخى" ("سليمان الملك") مؤسس الأخوية أو الجمعية الصوفية المعروفة باسم "البنائين".
- (٣) "الصوفية في الإسلام" بروفيسور آر.إيه. نيكلسون، لندن، ١٩١٤ Prof.R.A.Nicholson, The Mystics of Islam, London, 1914
- (٤) Mysticism, London, 1911, New York, 1960
- (٥) انظر "الشروحات": "حافظ".
- (٦) G.L.Bell, Poems from the Diwan of Hafiz, London, new ed. 1928, 81
- (٧) Ibid
- (٨) رافق الصوفيون الجيوش العربية التى غزت/فتحت إسبانيا فى سنة ٧١١.
- (٩) انظر "الشروحات": طاروت.
- (١٠) C.G.Jung, Modern Man in Search of a Soul, London, 1959, pp.250-51, and see an-notation "Consciousness"
- (١١) Robert Graves, The Crowning Privilege, London, 1959, pp306-7
- (١٢) Mountain of Illumination, XVI, verses 9951-57, MS.

هوامش الفصل الخامس

- (١) This and other extracts are from Aga Omar Ali Shah's translation(MS)
- (٢) يدمر الجهل المتعلمين، كما يدمرهم التعليم الذي لا يصلح لهم (حضرة أحمد بن محسود الصوفي)

هوامش الفصل السابع

- (١) انظر الشروحات، مادة "سيمورغ".
(٢) وقع الاختيار على هذا الاسم المستعار: "الرومي"، نظراً لأن مجموع حروف اسمه عن طريق استبدال الحروف بالأرقام=٢٥٦، وهو ما يُجيز لنا أن نرسمها مرة أخرى خلال الاستبدال بالحروف الثلاثة (ن و ر) أى "نور": (؟ المترجم)

هوامش الفصل الثامن

- (١) انظر "الشروحات": جيلاني.
- (٢) "ترجمان العشاق" تترجم "آرايه. نيكلسون" (Interpreter of Desires, London, 1911, p.7) يجب أن نأخذ آراء البروفيسور "نيكلسون" بتحفظ كبير. ومثالاً على ذلك تلك الملاحظة التي تثير الاندهاش التي تكاد ألا تكون مفهومة وقد أبداها عن الصوفيين: "في مسعاهم نحو تبجيل كائن كوني مجرد، تراهم يجعلون من الأشخاص الأفراد أهدافاً لعبادتهم بالمعنى الدقيق للكلمة" (Selections from the Diwan-i-Shams-i-Tabriz, tr. Nicholson, Cambridge, 1898, p. xxi).
- (٣) انظر "الشروحات": نشر.
- (٤) Miguel Asin Palacios, Islam and the Divine Comedy, tr. H. Suderland, New York, E.P. Dutton, 1926.
- (٥) اقتباس "ابن شاداكين".

هوامش الفصل التاسع

(١) انظر "الشروح": آية التوبة .

(٢) Sayed Nawab Ali's version, Some Moral and Religious Teachings of Al-Ghazali, Lahore, 1960, p.109.

(٣) انظر "الشروح": حلاج .

هوامش الفصل العاشر

(١) انظر الشروحات: "الصوفيين الخفيين".

هوامش الفصل الحادي عشر

- (١) حدثت موجة الطرد الكبرى الأخيرة للمسلمين من إسبانيا في سنة ١٦٠٩، عندما جرى ترحيل مليون من "المور" أو العرب المسلمين الذين تمسكوا بمعتقداتهم. وعلى عهد "فرانسيس" الأول، نشأت على الأرجح روابط طريفة للصوفيين في الغابات، كان يعلم فيها "الأقدمون".
- (٢) يمكننا أن ننظر إلى المعاني الخفية وراء الشعائر والأفكار التي رشحت من إسبانيا باعتبارها ظلت رهن "التعليق" أو "متكلسة" في كثير من الأنساق المعاصرة، مع فقدان المعاني الأصلية. ومن الشيق أن نلاحظ أنه حتى في إسبانيا اليوم نجد أن بعض هذه المعاني معروفة بين الفلاحين البسطاء بصورة أوضح مما عند المتصلعين في العلم من غير المستعربين في شمال أوروبا. وينكر البروفيسور إيه جى. براون أن هناك قلما عربيا ركيكا ظل رهن الاستعمال في كتابة رسائل الغرام بين الفلاحين الإسبان حتى مطلع القرن العشرين (E.G.Browne, Literary History of Persia, Cambridge University Press, 1956, Vol. I, p. 9).
- (٣) يُقال إن عهدى "لويس" الثامن عشر و"شارل" الخامس كان هناك ما يزيد على ١٢ ألف ماسونى في باريس أعضاء مستجدين أيضاً في "الكاريونارى".

هوامش الفصل الثاني عشر

(١) F.Hitchman,Burton,Vol.I,p.286

(٢) في العربية الدارجة نجد أن حرف "القاف" العربي ينطقه غير العرب "ج". بل نلاحظ أن هناك ميلاً متزايداً في بعض البلدان التي تستعمل الكلمات العربية إلى نطق حرف "القاف"، "جيماً"، بل إنهم لا يعرفون حرف "القاف" الحلقى.

(٣) انظر "الشروحات": قلب .

(٤) يقول ويتينفيلد Wistenfield، نقلاً عن "الأزرقى" في كتابه "المعمار الإسلامي القديم"، لندن، ١٩٥٨ ص ٨، إن الدماكين الآخرين هما، بطبيعة الحال، الأرض والسماء، وفقاً للرمزية الصوفية.

(٥) لمزيد من الاطلاع على تبادل خفي الدلالة، انظر التفسير : "نقط".

هوامش الفصل الثالث عشر

- (١) كانت السيمياء تدعى الفن الصوفي في العصور الوسيطة.
- (٢) ذكر "باراسيلسوس" (1493-1541) Paracelsus أن الزئبق هو النفس والكبريت هو الروح أما الملح فهو البدن .
- (٣) Cf. Asin Palacios, Ibn Masarra, p. 13
- (٤) Dr. John Read, Prelude to Chemistry, London, 1936
- (٥) وضع "نوردين" (القرن الخامس عشر) المبدأ الذي يقول بأن معلماً اصطفته السماء وحسب، هو الذي يستطيع كشف أسرار "السيمياء" شفوياً، للمبتدئين الذين وقع عليهم الاختيار، ومن بين "مليون" لا نكاد نعثّر على أكثر من ثلاثة وحسب مهملين للفن في بحور السيمياء. J. Read, op. cit. p. 178

هوامش الفصل الرابع عشر

- (١) John A. Sunhan, Sufism, Its Saints and Shrines, Lucknow, 1939, p.1
- (٢) عاش في إسبانيا الإسلامية عدد كبير من السوريين. وقد يرجع الاتصال بين السوريين والنورمانيين إلى ما يصل إلى سنة ٨٤٤ م.ع.م. عندما تعرضت "إشبيلية" للنهب والسلب.
- (٣) بين السحرة، طفت الشعائر القبلية البدائية المشتقة من تقاليد قبيلة "عنيزة" على العنصر الصوفي. وكانت التأثيرات المتعاقبة للبدر على هذه الشعيرة هي المسبوبة بالتأكيد على وجه التقريب عن ارتدادها إلى النزعة القبلية.
- (٤) قارن "أسرار القديم والقدم" أي الأسرار الصوفية في الماضي والمستقبل.
- (٥) هناك خاصية أخرى للغة العربية، تتمثل في الطابع الموحى والمتعدد المعاني لكلماتها. فالكلمات العربية تفاجئ الصوفيين بفصاحتها وبلاغتها. وكلماتها تحمل من المعاني ما يحتاج في لغات أخرى إلى صفحات لشرحها. وبالتالي فهذه الكلمات تُعد الأصلح في نقل المفاهيم المستترة. (Sheikh el Mushaikh Ta-sawwufal Islami ٢٩، شاه. ص. ١٩٣٢ بقلم إى. إيه. لندن، التصوف الإسلامي، I.A. Shah p.39 Sufism, by I.A. Shah p.39)
- (٦) كيف السحرة السويديون في "مهرا" Mohra المفهوم بصورة جيدة عندما أطلقوا على قائدهم اسم "السلف".

هوامش الفصل الخامس عشر

(١) C.J.Sharp&H.G.Macilwaine,The Morris Book,London,1907,p.15

(٢) Legacy of Islam,ed.Arnold and Guillaume,Oxford,p.372

(٣) John A.Subhan;Sufism,Its Saints and Shrines,Lucknow,1939,pp.311et seq.,

حيث استشهد على وجه الاحتمال بـ كتاب القلاندرية الذي نجد فيه تفصيلاً لهذه الرحلة.

(٤) Paul Nettl, The Story of Dance Music,New York,New York,1947,p.49

(٥) قيل إنه أدخل الأرقام المعروفة في أوروبا باسم العربية في شمال أوروبا في ٩٩١ م.ع.م. من إسبانيا تحت الحكم العربي-الإسلامي.

هوامش الفصل السادس عشر

(١) طريقة النخلة هي عبارة مشفرة للصوفية. انظر "الشروحات": "طريقة".

هوامش الفصل السابع عشر

(١) "طريقة" (متخلة) كلمة شفرية ترمز إلى الصوفية. انظر "الشروح".

هوامش الفصل الثامن عشر

- (١) Professor Philip Hitti, History of the Arabs, p.584.
- (٢) A.J.Toynbee, A Study of History, Vol.VIII: Heroic Age. Contacts between Civilizations in Space, Oxford, 1956, pp.216 et seq., "The Encirclement of the Islamic World by the West, Persia and Tibet."
- (٣) وردت قائمة للمراسلات في الكتاب الدجة "Short History of the Saracens" تاريخ موجز للعرب في إسبانيا.

هوامش الفصل التاسع عشر

(١) الغز هنا يشير إلى الاستخدام الصوفي للجنود الثلاثة الحروف. "الثلاثة هم واحد" تُمثل الحروف الثلاثة "أحد"، مع تهجئة كلمة "حدة". وبطبيعة الحال، تلك العقيدة البائسة في الخطيئة المروثة.

هوامش الفصل الواحد والعشرون

(١) "كشف المحجوب" (= "The Revelation of the Veiled")

(٢) John A. Subhan, Sufism. Its Saints and Shrines, Lucknow, 1938

(٣) نشر ت. بي. براون قبل نحو قرن من الزمن، كتابه "ال دراويش أو الروحانية الشرقية" في سنة ١٨٦٧، وهو الكتاب الذي أصبح منذ ذلك الحين واحداً من المصادر القليلة عن عناصر النشاط الدراويشي المتاحة في الغرب .

هوامش الفصل الثالث والعشرون

- (١) J.B.Trend, The Legacy of Islam, Oxford, 1931, p.31
- (٢) P.Hitti, History of the Arabs, New York, 1951, p.600
- (٣) R.A.Nickolson, Selections from the Diwan-i-Shams-i-Tabrizi, pp.xxxvi et seq.
- (٤) Prof.Edward Palmer, Oriental Mysticism, p.80
- (٥) Faber and Faber edition, London, 1961, p.13
- (٦) Jules Michelet, Satanism and Witchcraft (tr.A.R.Allinson) London, 1960, pp.71 -73
- (٧) R.A.Nickolson, Rumi, Poet and Mystic, London, 1956
- (٨) G.Butler, The Leadership of the strange Cult of Love, Bristol, 1910, p.17
- (٩) P.K.Hitti, History of the Arabs, 1951 ed., p.562
- (١٠) المرجع السابق.. "أدلارد أف باث" Adelard of Bath، الذى درس الموسيقى فى باريس، كان هو على وجه الاحتمال، الذى ترجم رسالة "الخوارزمي" الرياضية المعروفة باسم Liber Ysagogarum Alchorism. وبالتالى يكون أحد أوائل الذين قدموا الموسيقى العربية إلى العالم اللاتينى... ومما لا يخلو من مغزى أن نفس هذه الفترة شهدت ظهور مبدأ جديد فى الموسيقى الأوروبية المسيحية، وهو المبدأ الذى يقول إن للنغمات الموسيقية قيمة زمنية محددة ومتتالية فيما بينها... ويبدو أن المصطلح المعروف Ochetus النمط الإيقاعى، ما هو على وجه الاحتمال، إلا نقل عن الكلمة الغريية "إيقاعات" (جمع إيقاع). والموسيقى الإيقاعية [موسيقى متعددة الأصوات "بوليفونية" عرفها القرن الثالث عشر م.ع.م. وكانت تعتمد على أن لكل نغمة قيمة زمنية محددة. المترجم] تعد الإسهام الأعظم على وجه الترجيح، وإن لم يكن الوحيد للعرب فى هذا الفرع من فروع المعرفة.
- (١١) F.Lederer, The Secret Garden, London, 1920.
- (١٢) T.C.Plowden. ترجمها إلى اللغة الإنجليزية فسى بلودين.

هوامش الفصل الرابع والعشرون

- (١) Gairdner, Introduction to Niche for Lights, p.6
(٢) The theologian Professor A. Guillaume, Islam, London, 1954, p.152
(٣) Sufism, Its Seeds and Shrines, Lucknow, 1938, p.182-83
(٤) Op.cit., p.266
(٥) Whinfield's version, Mathnawi, BK.V. Story X, London, 1887.
(٦) Professot Hitti P.K. Hitti, History of the Arabs, London. 1960, pp.573 et seq
(٧) Gordon Lef, Medieval Thought, 1958, pp.116 et seq.
(٨) هذا التعديل الذي دخل على المذهب الأساسي يحرم التطوير الغربي للنسق من شطر كبير من معناه وجنواه. وبالتالي لا يحمل الألب العبرى و المسيحي الذي عرفه القرن الثاني عشر أكثر من معنى جزئى. وهذا يشمل جميع مظاهر "الكابالا" التي تقول بعشرة عناصر، بصفتها متميزة عن "الكابالا ذات الثمانية عناصر".

هوامش الفصل الخامس والعشرون

(١) "انظر الشروحات: "الاعتناء غير العتلى".

(٢) Arberry, Tales from the Mathnavi, London, 1961, p. 19

هوامش الفصل السادس والعشرون

- (١) تعد الـ "فينداتا" Vendata إحياء، مبنياً على الكتب الهندوسية القديمة التي استمرت تفسيراتها في الظهور على امتداد ما يزيد على ألف سنة بعد تأليفها على يدى "سانكارا" (٧٨٨-٨٢٠). وهذا النسق ("فينداتا" تعنى "استكمال الفيدات") يغطى العلة التي أدخلها "الغزالي" و "ابن عربي" و "الرومي"، سيراً من جانبهم، على نهج الصوفيين الأوائل. وينسب كثيرون التشابه بين أعمال "كانت" و "الفينداتا" إلى التيار الفلسفى الصوفى. انظر فى هذا المصدر: Absolution of Sankacarya as Compared with Maw-lana Jalal Uddin Rumi's School of Thought. by the Turkish scholar Rashid Guvin, in Prajna, Pt.1, 1958, pp.93-100
- (٢) Professor S.Piggott, Prehistoric India, London, 1961, p.235
- (٣) ibid., p.252
- (٤) Suzuki, An Introduction to Zen Buddhism, London, 1959, p.46
- (٥) Col.A.Clarke, Letters to England, Ccutta, 1911, p.149.

هوامش الشروحات

Hujwiri, Revelation of the Veiled . (١)

A.E.Biderman and H.Zimmer(editors) the Manipulation of Human behavior, New York, 1961, p.4

Parliament-of-the Birds, ch.II (٢)

Mathnawi, Bk.IV. (Whinfield's translation)(٤)

المترجم فى سطور

بيومى قنديل

* ليسانس آداب ، قسم اللغة الإنجليزية وآدابها . جامعة القاهرة ١٩٦٤

* عضو نقابة الصحفيين

* عضو اتحاد الكتاب

* عضو جمعية القاهرة للغويين

* عضو جمعية الآثار القبطية

أهم الأعمال المولفة :

- * " ضم القمح ليلاً " مجموعة قصص قصيرة هيئة الكتاب .
- * " أمونة تخاوى الجان " مجموعة قصص قصيرة دار نشر خاصة .
- * " عصفور الجنة " مسرحية للأطفال المسرح القومى للأطفال .
- * " شمس الشموسة " نشر خاص .
- * " ديوان الطيور " ديوان شعر للأطفال (تحت الطبع) .
- * " خميس دايم - الحسن " مجموعة قصص قصيرة للأطفال (تحت الطبع) .
- * " عصفير الصدف رواية قصيرة (تحت الطبع)
- * " ضل الجراد " (تحت الطبع)
- * " زعانف الرغبة " (تحت الطبع)

* " كل شى كان " ديوان شعر نشر خاص (الطبعة الثانية تحت الطبع) .

* " ريحة منوف " ديوان شعر (تحت الطبع) .

* " الترجمة فن " دراسة نشر خاص .

* " حاضر الثقافة فى مصر " الطبعة الثالثة دار الكلمة " لوجوس " ٢٠٠٣ .

أهم الأعمال المترجمة :

* " المايم والبانثومايم " تأليف توماس ليبهارت هيئة الكتاب سلسلة هيئة الألف كتاب الثانى ١٩٩٤ .

* " أخناتون ، ذلك الفرعون المارق " تأليف : دونالد ريدفورد (الطبعة الثانية تحت الطبع) .

* قصة خروج بنى إسرائيل من مصر فى الميزان ست أوراق قدمها ست علماء فى الحفريات والمصريات إلى مؤتمر (تحت الطبع) ..

* مصر وكنعان وإسرائيل فى العصور القديمة تأليف : دونالد ريدفورد المجلس الأعلى الثقافة ٢٠٠٤ .

بالإضافة إلى عشرات القصص والمقالات وعروض الكتب المنشورة والمذاعة داخل مصر وخارجها .

المقدمة فى سطور

هالة أحمد فؤاد

مدرس بقسم الفلسفة ، كلية الآداب ، جامعة القاهرة . متخصصة فى دراسات التصوف الإسلامى . حصلت على درجة الماجستير فى موضوع : « الإنسان الكامل عند ابن عربى » ، ودرجة الدكتوراه فى موضوع : « عالم المثال بين الغزالى والسهروردى وابن عربى » . ولها دراسات حول أبى حيان التوحيدى ، وجلال الدين الرومى ، وإشكالية الحاكى الصوفى .

التصميم الاساسى للغلاف: أسامة العبد

الإشراف الفنى: حسن كامل

تم طبع هذا الكتاب من نسخة قديمة مطبوعة